بسم الله الرحمن الرحيم

رفـع الاشتباه

عن كلية لفظ الإله

رفع الاشتباه عن كلية لفظ الإله
تأليف: سعيد فودة حفظه الله تعالى
الطبعة الأولى: 1430هـ 2009م

منشورات مكتبة السنة - هولندا
البريد الإلكتروني: info@sunnipubs.com
موقع الانترنت: www.sunnipubs.com

رفع الاشتباه
عن كلية لفظ الإله

بيان ما في رسالة الشيخ الغماري رحمه الله المسماة

بـ(التوقي والاستنزاه عن خطأ البناني في معنى الإله)

من وهم في اعتراضه على علماء المنطق في قولهم بأن لفظ الإله كلي

تصنيف

الأستاذ سعيد فودة

حفظه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فلمَّا كان العلمُ رحماً موصولا بين أهله، لزمهم أن يتعاهدوه بالرعاية والاعتناء ومعاودة الاطلاع، وإيفاء هذه الرحم حقها اللازم لها، وإنما حقُّ العلم العمل بقواعده، وتعاهد قوانينه، وإعادة النظر في أقوال الناس وآرائهم باستعمال ما تقرر عند أولي العلم والتحقيق.

ولا ضررَ على العلماء أن يتناول الواحدُ منهم نقدَ ما عمله الآخر، بشرطه المعلوم المعهود بين أهل العلم، وهو حفظ الأدب وعدم التطاول، وعدم التلبيس وتقصُّد المغالطة، وعدم الكذب واختراع الكلام ليتمكن من ليس ذا حجة من التشنيع على خصمه، كما يقوم بذلك بعض المتسلِّقة من أهل الجهل في هذا الزمان، يدفعهم إلى ذلك حبُّ الرياسة وشهوةُ التسلط، ويرتكزون إلى ميراث عظيم من الجهل والتعالم والكِبْر وغمط الناس مكانتَهم، وهذا كلُّه لا ريب في أنَّه يؤدي إلى مخازٍ ستصبح ميراثاً لهم، وفضائح تصبح في قادم الأيام علامة راسخة عليهم!

ونحن مهما افترى علينا المفترون، فلن يدفعنا جهلُهم علينا إلى اختراق القواعد، فما نكتبه سيكون شهادةً علينا في يوم الدين، ونحن ندعو الله تعالى أن يكون ما نقدمه بين أيدينا شاهداً لنا بالحسنى، لا بالشر وسوء العاقبة.

ونقدُ ما كتبه بعضُ العلماء لا يستلزم مطلقاً الاستهانة بهم ولا إنكار ما قدموه[1]، بل يستلزم الاعتراف بعلمهم وعظيم شأنهم، ولا يليق بنا أن نستهلك جزءاً من طاقتنا إلا في النظر فيما كتبه الكبار، وأما صغار الناس فلا نلتفت إليهم، فإنَّ الكلامَ معهم مضيعةٌ للوقت.

ومن هذا الباب فقد أحببتُ -لما رأيتُ رسالة الشيخ عبد الله بن الصديق الغماري رحمه الله تعالى، أن أكتبَ بعض التعليقات عليها، وأنقد ما جاء فيها، وأبيِّن الصواب وأظهر ما جانبه الصواب فيها.

ولما كان موضوع هذه الرسالة في علم المنطق، وهو علم دقيق لا يخوض فيه إلا العالمون، وهم قلّة، فقد أحببت أن يكون أسلوب كتابتي معتمداً على نوع من الاستقصاء والبيان، وإكثار النقل عن العلماء واللغويين والمناطقة والمفسرين.

وحاولتُ أن أبيِّن أولاً الأسس التي اعتمد عليها الغماري في موقفه من عبارة العلامة البناني ومعناها، والبناني في الحقيقة لم يتفرد بما قاله، بل كان موافقاً للغويين والمفسرين والنحاة والمناطقة.

ولذلك فإنَّ الغماري لا يخالف البناني فقط، كما ربما توهِمُ عبارته في عنوان الرسالة، بل إنه يخالف جميع هؤلاء، ولذلك حرصتُ على أن أنقل آراء العلماء، ولا أكتفي بذكر رأيي بأسلوبي وطريقتي، بل حرصتُ أيضاً على بيان أقوالهم وشرح عباراتهم وتوضيحها، لكي يحسن القارئ الفاضل فهمها، فيساعده هذا -على ما في هذا الأسلوب من تطويلٍ- على إتقان الرأي عند قراءته لما نقوله ولما ادعاه الغماري.

1 ولك في رد الإمام الشافعي على الإمام مالك أعظم القدوة في هذا الباب.

وأنا أعلم أنه يوجد عددٌ لا بأس به من المعجبين بالغماري، وأنا من المقدِّرين له جدًّاً، وأعلم تماماً الدور الكبير الذي اضطلع به، وردِّي عليه ليس المقصود به الاستنقاص من منزلته، كلا، ولا غير ذلك من المقاصد السيئة التي لا تليق بطالب علم مبتدئ، فضلاً عن أن تنسب إليَّ، ولكن مقصدي كان منحصراً في نقد موقفه من هذه المسألة المنطقية، ونقد طريقته التي لا تليق في الاعتراض على العلماء، وتسرُّعه كما بدا لي عند النظر، وذلك لئلا يتأثر به في هذا الجانب طلاب العلم.

ومن جهة أخرى، فقد بدا لي أنَّ بعض المنتسبين إلى الشيخ الغماري قد تأثروا به لا في الجانب العلمي، بل في الجوانب الأخرى مثل تسرعه في بعض المسائل مخالفا غيره من العلماء، وربما يقسو عليهم أحيانا وإن لم يبلغ في ذلك شأن أخيه الأكبر السيد أحمد الغماري! وقد اقتدى به بعض من لم يبلغ عشر معشاره في العلم ممن تلقى على يديه بعض المفاهيم، أو انتسب إليه من تلامذته، ولما كان بعض هؤلاء لم يتمكنوا بعدُ من أكثر العلوم الأصلية التي يتأهل بها المشتغل في العلم من الاستقلال برأيه والتصدي للترجيح والاعتراض، وقد تميز العديد منهم بالعجب بالرأي مما دفعهم إلى المجاهرة بخلاف أقوال أهل السنة من غير تروٍّ ولا اعتماد على سديد النظر فيما أعلنوا عن رأيهم فيه، ولذلك فقد أحببنا أن نكتب في هذه الرسالة نقداً للسيد الغماري لنبين أن طريقة التعجل في الرد، والاندفاع لترجيح قول يطرأ دون استقصاء آراء العلماء ليس بطريق مرضيٍ للفحول من أهل النظر والعلم، فنقدنا هنا يكشف عن هذا الجانب، فلسنا من أنصار المؤيدين لذلك التوجه، وندعو الله أن نكون مصيبين فيما ذكرنا، وأن يمدنا بتأييده وتوفيقه.

****

تمهيد يحتوي على خلاصة هذه الرسالة

أحببتُ أن أمهِّدَ لما كتبته بهذا المختصر الموجز؛ لأني رأيتُ أنَّ بعضَ القراء قد لا يروقهم التطويل والتدقيق الذي أودعته فيها، فرأيتُ تلخيص المسألة، وبيان جِهاتِ ردِّ الغماري رحمه الله، والرد عليه هنا بإيجاز، ومن أراد التفصيل فعليه بقراءة الرسالة كاملة.

مفهوم الكلي:

الكلي عند المناطقة هو معنىً أو مفهومٌ، يجوز فرضُ تعدُّدِ مصاديقه في العقل لأوَّلِ النظر، لا بملاحظة الدليل على التعدد أو لا.

ومثال هذا مفهوم النجم، فلو تعقَّلنا مفهوم النجم، لأجاز العقل وجود أفراد عديدة له، وذلك لمجرد النظر في مفهومه، وربما يكون في الخارج له أفراد عديدة أو قليلة أو فردٌ واحد، وربما لا يكون له أيَّ فردٍ مطلقاً، وهذه الاحتمالات كلها لا تؤثر على كونه كلياً.

ومن المفاهيم الكلية عند المناطقة مفهوم **(الإله)** فمنْ تصوَّرَ مفهوم الإله صحَّ في عقله فَرض تعدد الآلهة **لأول النظر**، وإن منع ذلك بعد النظر في دليل التوحيد، ولا يوجد تناقض بين التجويز الأول والمنع الثاني، لأن كلاً منهما متعلِّقٌ بالكلي من جهة، فالتجويز متعلق بالكلي بالنظر لنفس تصوره، والمنع متعلق به بالنظر لدليل التمانع القاطع بأن الإله في الوجود يجب أن يكون واحداً ويمتنع تعددُه.

ومن جهة أخرى، فلفظ الإله منكَّراً ومعرَّفاً، لم يوضع في اللغة أصالةً على سبيل العَلَمِيَّـة لـما يدل عليه لفظ الجلالة (الله)، فهو يفترق من هذه الناحية عن لفظ الجلالة (الله)، وادعاء أنَّ لفظ (إله) ولفظ (الإله) موضوعان علماً خاصَّاً بالله تعالى الفرد الصمد، يحتاج لدليل كما لا يخفى، وهذا واضح ينبغي أن لا يحصل فيه نزاع.

وهذا الذي قلناه لا يسلتزم مطلقاً أن لا يصير لفظ الإله غالباً عند إطلاقه على الدلالة على الله الواحد القهار، ولكن هذه الدلالة ليست لأصل الوضع اللغوي، بل راجعةٌ إلى الاستعمال والغلبة أو الاصطلاح الخاص، وهذا ما يجعله يتبادر إلى الذهن.

هذا هو أهم ما يحتاج إليه القارئ قبل النظر في الرسالة.

****

اعتراضات الشيخ الغماري والرد عليها

اعترض الشيخ عبد الله الغماري من عدِّة وجوه في رسالته على ما قلناه سابقاً مما حرره علماء المنطق، ولم يرضَ أن يكون لفظ الإله كلياً، بل ادَّعى أن لفظ **(إله)** ولفظ **(الإله)** كل منهما **عَلَمٌ خاصٌّ على الله تعالى الواجب الوجود الفرد الصمد، وهما مثل لفظ الجلالة.**

وسنورد فيما يلي اعتراضاته مع الرد عليه بإيجازٍ، تسهيلاً على القارئ:

أولاً: قال: إطلاق لفظ الكلي على الإله لا يجوز شرعاً، لإيهام ذلك ما لا يليق بالله تعالى.

الجواب: إن لفظ (إله) الموصوف بالكلية، ليس موضوعاً أصلاً لله الواجب الوجود على سبيل العَلَمية كما يعتقد الغماري، ولذلك فوصفه بالكلية لا يوهم نقصاً لله تعالى، وإن أوهم عند المبتدئ في دراسة المنطق، فهذا الوهم سرعان ما يتلاشى مع قليل من النظر والمران في الفكر.

وليس كلُّ لفظٍ يوهم ما لا يليق يحرم إطلاقه على الله تعالى، وإلا للزم منع إطلاق بعض الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة نحو الاستواء واليد والعين وغير ذلك، ولكن من المعلوم أنَّ إطلاق ذلك جائز، ويجب على المكلف أن يفهمها على وجهٍ لائق لئلا يتبادر إلى ذهنه ما لا يليق، وهكذا نقول في هذه المسألة.

ثانياً: قال: لفظ الإله ليس بكليٍّ، بل هو عَلَمٌ خاص على الذات الواجب الوجود لا يطلق على غيره من المعبودات المتوهمة إلا مجازاً.

الجواب: الأصل في الألفاظ عدم العَلَمِيَّة، وادِّعاء العلمية يحتاج إلى دليل، ولم يأت الغماري بدليل على كونه عَلَماً إلا مجرد دعواه.

وقد أتينا بنصوص عديدة من علماء اللغة والتفسير والمنطق وغيرهم، تدلُّ على خلاف ما قاله الغماري.

وإن قصد إنه عَلَمٌ بالغلبة، فهذا لا يضرُّ في كونه كلياً أصالةً، ولكنه لا يريد ذلك المعنى كما يظهر من سياق كلامه.

وما احتج به من كلام الفيومي لا يدلُّ على ما يريد، وقد بيَّنا ذلك تفصيلاً في الرسالة.

وحكمه بالخطأ على البناني، والقرافي وسائر من قال ذلك، تسرُّع منه رحمه الله.

ثالثاً: قال: الكلي إنما يتأتى في الممكنات التي تتركب من جنسٍ وفصل، وهذا لا يليق بالله تعالى، فلا يصح وصفُ الإله بالكلي.

الجواب: الموصوف بالكلي ليس عين الله أو الإله، بل هو معنى لفظ (الإله) ومفهوم ذلك الاسم، فإذا وصفنا ذلك المعنى أو الاسم بأنه كلي فلا يعود ذلك على الله الواجب الوجود.

وأيضاً دعواه أنَّ الكليَّ إنما يتأتى في الممكنات لما ذكره من كونها متركبة من الجنس والفصل غير صحيح، ولا علاقة للجنس والفصل بكون الشيء كلياً أو لا، وقد بيَّنا أن الكلي صادق على غير الممكنات أيضا كالمستحيلات.

رابعاً: قال: الكليُّ لا يتصور كونه محالاً، لأن المستحيل ليس له صورة في العقل.

الجواب: هذا الاعتراض مبنيٌّ على ما مضى من أن الكلي لا يجوز أن يكون إلا من الممكنات، ولكنَّ سبب منع كونه محالاً هنا غير صحيح أيضاً، فإنه لا يشترط للكليِّ أن توجد منه صورة حقيقية وتامة في العقل، بل يشترط أن يصحَّ فرض تعدد أفراده في العقل، ولو بلا تصور ماهيته حقيقةً، والحكمُ على الشيء لا يشترط فيه إدراك كنهه وحقيقته، بل يكفي العلم به من بعض الجهات.

وأيضاً لا نسلم أنَّ كلَّ محال لا توجد له صورة، وشريك الباري محال، والناس يتصورونه، وكون الله جسماً محالٌ، وبعض الناس يتصورون ذلك، وكون الله ذا حدٍّ محال والمجسمة قائلون بذلك.

ويمكن فرض صحة كلام الغماري في بعض أنواع المحال كاجتماع النقيضين والضدين على خلاف بين العلماء في ذلك بيَّناه في الردِّ المفصَّل، فكلام الغماري باطل من جميع جهاته.

خامساً: قال: كون المعنى الكلي يجوز تعدد أفراده، وفي نفس الوقت نقول ببرهان العقل على استحالة تعدد الإله في الخارج، هذا تناقض واضح.

والجوابُ: قد بيَّنا في المقدمة أن هذا ليس بتناقض؛ لأن الحكم بجواز تعدد الأفراد هو بالنظر لنفس التصور، والمنع من تعددها بالفعل بالنظر لدليل خارج عن تصورها كبرهان التوحيد، وأيضاً الحكم بجواز تعدد أفراده متعلق بمفهوم لفظ الإله والمحكوم باستحالة وجوده هو الإله المفترض وجوده خارجاً وهو الذي يعتقده بعض الناس شريكاً للباري جل وعز، فلا تناقض لاختلاف محل الحكم.

السادس: قال: الكليُّ يجوز لذاته تعددُ أفراده، وهذا يعارض قيام دليل آخر يمنع التعدد كبرهان التمانع، فيلزم هدمُ أصل التوحيد.

الجواب: هذا تهويلٌ لا داعي له، فجواز التعدد هو بالنظر إلى نفس التصور، وهو بمجرد الفرض الساذج، وهو بالمعنى الأعم لأنه بمعنى منع استحالة التعدد، فيبقى جواز التعدد ووجوب الفرد ومن المعلوم أن برهان التمانع لا يعارض هذا لأنه دال على وجوب فرد واحد.

ثم إنَّ المعتبر في النظر ليس هو مجرد معنى اللفظ، ولا هو مجرد صحة فرض العقل بالمستوى الساذج، وقد سماها العلماء بالنظرة الحمقاء، بل المعتبر هو مقام

الدليل، والبرهان، والفرض ليس دليلاً ولا برهاناً فلا يصح القول بأنه يعارض البرهان.

السابع: قال: زيادة لفظ (بحقّ) لا داعي له وهو غلط؛ لأنَّه حكم، والحكم لا يدخل في الحدود.

الجواب: المعبود صادقٌ على المعبود بحق، وعلى المعبود بباطل، وكل من هذين المعنيين كلي، فالبناني إنما أراد التمثيل على الكلي بواحد منهما وهو المعبود بحق، ولم يقل إن الإله معناه لغة المعبود بحق مطلقاً كما ادعى الغماري.

ولم يرد البناني تعريف الإله بقوله المعبود بحق، فلا وجه لاعتراض الغماري، **وإن كان هذا من أحسن الاعتراضات في رسالة الغماري.**

الثامن: قال: تفسير الإله بالمستغني عن كل ما سواه والمفتقر إليه كل ما عداه، يمنع كونه كلياً خلافا للبناني والسنوسي.

الجواب: لا يمنع هذا المعنى كونه كلياً لأنه يجوز صدقه على واحد بعد واحد، فالمانع من الكلية هو التشخص بمعنى الوجود الخارجي والتعين، ومناقشة اعتراض الغماري على السنوسي تجدها في ردنا المطوَّل.

التاسع: اعترض الغماري على قول البناني إن تفسير الإله بالمستغنى عن كل ما سواه.. إلخ، لا يمنع كونه كلياً إذ لا يوجب تشخصه، فقال: لا يجوز نسبة التشخص إلى الله.

الجواب: التشخص في كلام البناني ليس مضافاً إلى الله تعالى الواجب الوجود، بل مضافٌ إلى معنى **الإله** الكلي كما هو ظاهر، ولو كان البناني يقصد إضافته إلى الله الخالق الفرد الصمد، لما جاز لأنه موهمٌ ولم يَرِد، وبعض العلماء قالوا: لو أضيف الشخص إلى الله لكان معناه الوجود والتحقق، فهم سائرون على القاعدة الكلية، وهي: أن كل لفظ أوهم التشبيه فإنه يؤول ويحمل على ما يليق بالله تعالى.

وبعد، فهذه هي الاعتراضات التي أوردها الشيخ الغماري في رسالته ذكرناها باختصار، وأجبنا عنها كلها باختصار هنا، والتفصيل المُحلَّى بالنقول العزيزة، والتحقيقات الفريدة تجده في الردِّ المطول.

وما ذكرناه هنا يكفي من كان عنده اطِّلاع على علمِ المنطق، ويعطي تصوراً لا بأس به للقارئ الفاضل.

****

الردُّ المفصَّل

على كلام الشيخ الغماري رحمه الله

فصل

في بيان حقيقة معنى الكلي من كلام الأئمة العلماء

المطلب الأول: كلام الإمام الأرموي وشارحه القطب التحتاني

قال الأرموي: (المفهوم إن منع نفس تصوره من الشركة فهو الجزئي، وإلا فهو الكلي: امتنع وجود أفراده المتوهمة في الخارج، أو أمكن ولم يوجد، أو وجد واحد فقط: مع إمكان غيره أو امتناعه أو كثير متناه أو غير متناه) اهـ.

قال القطب التحتاني في شرح مطالع الأنظار ص45: (ما حصل في العقل إمَّا كليّ أو جزئي، لأنه إما يمنع نفس تصوره أي يمنع من حيث إنه متصور، من وقوع الشركة فيه أو لا يمنع، فإن منع فهو الجزئي كزيد، وهذا الإنسان، وإلا فهو الكلي كالإنسان فإن له مفهوماً مشتركاً بين أفراده، بأن يقال لكل واحد فيها، إنه هو)اهـ.

يعني ما حصل من المفاهيم في العقل إما كلي أو جزئي، فكل مفهوم يصدق عليه واحد من هذين الوصفين، فالكلية والجزئية صفات للمفاهيم الحاصلة في العقل، وليست أوصافاً لنفس ما في الخارج من حيث هو متحقق هناك، والاشتراك الحقيقي في نفس مفهوم الكلي حاصل في العقل فقط لا في الخارج، والحاصل في الخارج هو نفس الأفراد.

ومعنى اشتراك الكلي صدقه عليها أي على كل واحد منها، فالاشتراك حقيقي بين المفاهيم، والصدق بين الأفراد الصادق عليها المفهوم الكلي.

ولا يخفى أنَّ في قوله: (إن ما يحصل في العقل كلي أو جزئي) نقاشاً ونظراً، من جهة أنَّ الحاصل هل هو في العقل بمعنى الظرفية، أو هو عند العقل لا فيه، وهذا البحث لا يؤثر هنا كما لا يخفى، فلا نتكلم عليه.

وقد وضح القطب معنى الاشتراك بعبارة لطيفة بأن يقال لكل واحد فيها أي من الأفراد الخارجية إنه هو، أي إنَّ هذا الفرد هو ذاك الكلي، كقولك: زيد إنسان، فليس معنى ذلك أن زيداً من حيث ما هو زيد هو إنسان من حيث هو إنسان، لأن هذا الأمر يستلزم كون زيد كلياً، وهو باطل، بل معناه إن زيداً من حيث ما هو، يقال عليه إنه إنسان، فالاهتمام في هذه الجهة من جهة الصدق والإطلاق كما هو ظاهر، وقد أشار الإمام الرازي إلى هذا المعنى الدقيق في **شرح عيون الحكمة**.

قال قطب الدين: (**وإنما قيَّدَ المنع بنفس التصور، ليخرج بعض أقسام الكلي، وهو الذي يمتنع فيه الشركة لا لنفس مفهومه، بل لأمرٍ خارج كواجب الوجود**)اهـ.

معنى ذلك أن ما لم يمنع نفس تصوره من الشركة فيه بالمعنى السابق، فهو كلي، وهذا لا يستلزم أن الشركة فيه غير ممنوعة لأمر آخر غير نفس تصوره، كالبرهان على استحالة تعدده مثلاً، كما هو الشأن في واجب الوجود، فنفس مفهوم واجب الوجود، لا يمنع تصوره وحصوله في العقل من جهة التعدد وإمكان فرض أكثر من واجب الوجود، ولذلك يُطلَبُ الدليل على التوحيد وعدم كثرة الآلهة، ولو

كان نفس مفهوم واجب الوجود مانعاً من التعدد، لما احتيج إلى البرهان على التوحيد والوحدانية.

قال قطب الدين: (**واللفظ الدال عليهما يسمى كليا وجزئيا، بالتبعية والعرض: تسمية الدال باسم المدلول**) اهـ.

يعني أن الكلية والجزئية أوصاف للمعاني الحاصلة في العقل، ولما كانت بعض الألفاظ دالة على المعنى الكلي، سميت هذه الألفاظ كلية، وكذلك الألفاظ الدالة على الجزئي، فتسمية هذه الألفاظ بذلك، من تسمية الدال وهو هنا اللفظ، باسم المدلول عليه وهو هنا المعاني الكلية والجزئية.

ويفهم من كلامه أن كلا من المعاني والألفاظ يصحُّ أن توصف بالكلية والجزئية، لكن كل واحد منها من جهة كما بينا.

قال قطب الدين التحتاني: (**وههنا اعتراضات لا تخلو الإشارة إليها من فوائد**) اهـ.

وسوف يتبين لك أن هذه الاعتراضات مع أجوبتها لا يخلو ذكرها من فوائد حقاً، بل هي أحكام عالية وفوائد دقيقة، فاحرص على فهمها.

قال **قطب الدين**: (**إحداها**: أنه لا معنى للاشتراك بين الكثيرين أنه يتشعب أو يتجرأ إليها، **بل مطابقته لها** على ما صرحوا به، وحينئذ لو تصور طائفة من الناس زيداً مثلاً كانت صورته الموجودة في الخارج تطابق الصورة العقلية التي في أذهان الطائفة، ضرورة أن المطابقة هي هي، فيجب أن يكون زيد كلياً.

وجوابه: أن الشركة ليست هي المطابقة مطلقاً، بل مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين، وقد صرَّح به الشيخ حيث قال الكلي هو المعنى الذي المفهوم منه في النفس لا يمتنع نسبته إلى أشياء كثيرة تطابقها نسبة متشاكلة، كما أن للإنسان معنى في النفس وذلك المعنى مطابق لزيد وعمرو وخالد، على وجه واحد، لأن كل واحد منهم إنسان) اهـ.

وهذا الإشكال معناه واضح، وجوابه قوي وواضح لا يحتاج إلى تبيين.

ثم قال: (**وتمام التحقيق لهذا المقام مذكور في رسالتنا المعمولة في تحقيق الكليات فمن أراد الإطلاع عليه فليطالع ثمة**) اهـ.

ورسالته موجودة عندي، وسأكتب عليها تعليقات شاء الله تعالى.

قال: (**وثانيها:** أن التصور هو حصول صورة الشيء في العقل، والصور العقلية كلية، فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم.

وأيضاً المقسم أعني المفهوم الذي هو ما حصل في العقل لا يتناول الجزئي)اهـ.

هذا هو الاعتراض، والجواب ما قاله القطب: (ونجيب: لا نسلم أن الصور العقلية كلية، فإنَّ ما يحصل في النفس قد يكون بآلة وواسطة وهي الجزئيات، وقد لا يكون بآلة وهي الكليات، والمدرك ليس إلا النفس، إلا أنه قد يكون إدراكه بواسطة، وذلك لا ينافي حصول الصور المدركة في النفس.

أو نقول: التصور هو حصول صورة الشيء عند العقل على ما فسرنا به في صدر الكتاب، فإن كان كلياً فصورته في العقل، وإن كان جزئيا فصورته في آلته، وعلى هذا لا إشكال) اهـ.

كذا أجاب القطب، وعندي أن نفس التصور ينظر فيه من جهتين:

الأولى: من حيث هو موجود في العقل، فهو بهذا الاعتبار ليس كليّاً بمعنى إنه في وجوده ليس مشتركاً بين كثيرين.

والجهة الثانية: من حيث ما هو معنى دال على ما في الخارج، و بهذه الجهة صار يسمى كلياً وجزئياً.

ونفس تصورات (الكلية والجزئية) من حيث وجودها، أي بالجهة الأولى، فهي متشخصة ولا يقال فيها إنها كلية، وأمَّا من حيث دلالتها على ما تدل عليه فهي كلية قطعاً.

أما من جهة الكلية فهو واضح، وأما في الجزئي، فالجزئي من حيث ما هو مفهوم تصور حاصل في العقل فهو موجود واحد، ولكن من حيث معناه، فهو مشترك فيه بين كثيرين في الخارج، فهو كلي من هذه الجهة بلا ريب، فتأمل فهذا دقيق.

وأما جوابه عن قولهم (وأيضا المقسم إلخ) فهو صحيح لا إشكال فيه.

قال القطب التحتاني: (**وثالثها**: أن قيد **النفس** في التعريف مستدرك؛ لأنه يتم بدونه، كما يقال الجزئي: ما يمنع تصوره من وقوع الشركة، والكلي ما لا يمنع تصوره منه)اهـ.

وهذا الاعتراض مهم ومفيد، والجواب عنه أكثر فائدة منه، وحاصل الاعتراض ادعاء عدم وجود فائدة في قوله في تعريف الكلي (نفس تصوره) حيث قال العلامة الأرموي: (المفهوم إن منع نفس تصوره من الشركة فهو الجزئي... الخ) اهـ.

ولنقرأ الجواب فهو مهمٌّ: (**والجواب** أنه لما أخذ التصور في تعريف الكلي والجزئي، علمنا أن الكلية والجزئية من عوارض الصور الذهنية، فربما يسبق إلى الوهم أنه لو كان من الصور الذهنية ما لا يمنع الشركة كان حقيقتها الخارجية كذلك؛ لأنَّ الصور الذهنية مطابقة للحقائق الخارجية، فيكون مثل الواجب لا يمنع الشركة في الخارج، هذا خلف.

فأزيل هذا الوهم بأن منع الصور الذهنية للشركة وعدم منعها ليس بالنظر إلى ذاتها، بل من حيث نفس تصورها، فنفس تصور الواجب هو الذي لا يمنع الشركة لا ذاته، فالتقييد بالنفس لإزالة هذا الوهم، وزيادة الإيضاح) اهـ.

وهذا الجواب يحل الإشكال الذي يقع كثيراً في نفوس المبتدئين في علم المنطق، فيستغربون من قول المناطقة إن الإله كلي، فيظنُّون أن الاشتراك يلحق في الخارج بسبب الحكم بكليته، فيلجئون عند ذاك إلى نفي كونه كلياً، ولو أنهم تأملوا قليلاً ليفهموا ما قرَّره المحققون من المناطقة، لذهب عنهم هذا الوهم وزال الاعتراض.

فما لا يمنع نفس تصوره من الشركة، فهو كلي، أي المعنى الموجود في العقل، هو المحكوم عليه بالكلية، وليس مصداقه الخارجي، فالمصاديق الخارجية للكليات ليست كلية، كما قررنا سابقاً.

إذن فالقول بأن واجب الوجود له معنى كلي ذهناً، لا يستلزم الاشتراك بين واجب الوجود وبين غيره خارجاً، ولا يستلزم تعدد الواجب كما اتضح، فصار الاعتراض على هذا القول، مبنياً على الجهل بحقيقة مراد المناطقة، والمسارعة في الاعتراض لأدنى معنى يخطر في النفس ليس من شيم الحذَّاق والمحققين.

قال القطب التحتاني: (وأما قوله (امتنع وجود أفراده المتوهمة أو أمكن)، ففيه تنبيه وتقسيم:

أما التنبيه فهو أنَّ قوماً حسبوا أن الكلي مشترك بين كثيرين، لا بدَّ أن تكون أفراده موجودة في الخارج، وذلك أنهم لما سمعوا أنَّ الكلي مشترك بين كثيرين، تخيلوا الاشتراك بحسب الخارج، فنبَّه على فساد هذا الظن لجواز امتناع أفراده وعدمها، حتى يعلم أن مناط الكلية هو صلاحية اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل، وإمكان صدقة عليها لمجرد مفهومه) اهـ.

وإمكانُ الصدق المذكور هو الإمكان التقديري، أعم من أن يكون صادقاً بالفعل أولا، وبلا ملاحظة الأدلة العقلية الحاكمة بصدقه بالفعل أو لا صدقة بالفعل، وقد علم في كتب المنطق والكلام أن الفرض التقديري يمكن فيه فرض المحال، وحيِّزه حيز الوهم أو الذهن، أعم من حيز العقل بالأدلة والقواطع والبراهين.

ثم قال العلامة القطب: (**لا يقال**: لو كان إمكان صدق الكلي على كثيرين معتبراً، لم تكن الكليات الفرضية مثل نقيض الإمكان العام، واللاشيء كلية، إذ ليس شيء يمكن أن يصدق عليه اللاإمكان العام أو اللاشيء، **لأنا نقول**: المراد بالصدق ليس هو الصدق في نفس الأمر، بل ما هو أعم مما هو بحسب نفس الأمر

أو الفرض العقلي، فالمعتبر إمكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقاً أو لم يكن، وسواء فرض العقل صدقه أو لم يفرض قط) اهـ.

وهذا الكلام نفيسٌ جدَّاً، ودقيق لا يعرف فائدته إلا الأذكياء والمحققون في هذا الفن، ومن فهم هذا المعنى اللطيف إنزاح عن قلبه وسواس الشكوك التي يوردها جهل النفس بهذه المباحث، فالعلم نور، والجهل ظلمة.

يعني: لو أمكن فرض صدقه ولو عند وهم بعض الناس لكفي في كونه كلياً على ذلك.

قال القطب: (**لا يقال**: إذا كان مجرد الفرض كافيا، فلنفرض الجزئي صادقا على أشياء، كما نفرض صدق اللاشيء عليها، **لأنا نقول**: ذلك فرضٌ ممتنع، وهذا فرض ممتنع والفرق دقيق، أشار إليه الشيخ في الشفاء حيث قال: معنى زيد يستحيل أن يجعل مشتركاً فيه، فإنَّ معناه هو ذات المشار إليه، وذات هذا المشار إليه يمتنع في الذهن أن تجعل لغيره، فالحاصل أن مجرد فرض صدق الشيء على كثيرين لا بالفعل، بل بالإمكان، كافٍ في اعتبار الكلية.

ولتكن هذه الدقيقة على ذُكْرٍ منك، فلها في تحقيق المحصورات مواضع نفع)اهـ.

وكلام العلامة القطب التحتاني في غاية النفاسة والإفادة لا يخفى ذلك إلا على بليد متحجر العقل، وسوف ترى كيف تكون مفيدة في غير المحصورات أيضاً فاحرص عليها كما أرشدَك.

قال **القطب**: (وأما التقسيمُ فهو للكلي بحسب وجوده في الخارج وعدمه، وذلك لأنه إما أن يكون ممتنع الوجود في الخارج أو ممكن الوجود، والأول كشريك الباري، والثاني إما أن لا يوجد منه شيء في الخارج أو يوجد، والأول كالعنقاء،

والثاني: إما أن يكون الموجود منه، واحداً أو كثيراً، والأول إما أن يكون غيره ممتعناً كواجب الوجود أو ممكناً كالشمس عند مَن يجوز وجود شمس أخرى، والثاني: إما أن يكون متناهيا كالكواكب السبعة أو غير متناه كالنفوس الناطقة) اهـ.

وهذه الفقرة أوردناها هنا لزيادة الإيضاح، ولا تحتاج إلى شرح عند طلاب العلم.

المطلب الثاني: ما ذكره العلامة البهاري صاحب سُلَّم

سلم العلوم من أهم الكتب المنطقية، وهو مشهور معروف في بلاد الهند، مؤلفه العلامة المحقق المدقق محب الله البهاري، وله شروح عديدة مشهورة عندهم، حصلتُ منها على عدة شروح مطبوعة، غير المخطوط النفيس الذي لم يطبع، وهي كلها من الشروح النافعة، وهذا الكتاب من كتب الدراسة المعتمدة عند العلماء البارعين.

وسوف ننقل ما قاله هذا المحقق العلامة ممزوجاً بشرح العلامة محمد مبين صاحب شرح (مرآة الشروح على سلَّم العلوم) ونعلق عليه بما يخطر في البال، وإنما أحببنا أن ننقل ما قاله هذا العلامة هنا لكي يتأكد ما قررناه سابقاً، ويطمئن القارئ ويعرف أن ما نقلناه لم يتفرد به القطب ولا الأرموي، بل إن هذه الأحكام والمعاني معروفة مشهورة بين أهل العلم، واللوم إنما يقع على من اعترض على المحققين قبل أن يمعن النظر في كلامهم.

فما بالك بمن هو أقل قدراً من ذلك كبعض التلامذة الذين لا يحسنون قراءة العبارات بعدُ، ثم تراهم يجهرون بأقبح الأصوات أنهم من المحققين المجتهدين، ثم تراهم يبادرون بالاعتراض على أهل الفن المحققين ظانين أنهم بذلك يدخلون في مصافِّهم! وإنما يهوي بهم كلامهم أسفلَ سافلين!!

قال صاحب مرآة الشروح على سلم العلوم:

"(**المفهوم**) أي ما حصل في العقل (**إن جوز العقل تكثره**) أي تكثر ذلك المفهوم باعتبار صدقة على الأفراد تجويزا عقليا(**من حيث تصوره**) أي تصور ذلك المفهوم مع قطع النظر عن أمر خارج (**فكلي**) أي فهذا المفهوم كلي)"اهـ.

لاحظ كيف ينص المؤلف هنا على أن التكثر في المصداق هنا من حيث الجواز بالنظر لنفس المفهوم، لا بالنظر للأدلة ولا بالنظر إلى الخارج.

قال: (وإنما قال الكلي ما يجوز العقل تكثره لا ما يفرضه لئلا ينتقض بالجزئي، لأن الفرض التقديري جاز فيه) اهـ.

فالضابط في الكلي إذن هو ما يجوِّزُ العقل تكثره، وليس ما يفرض بالفرض التقديري، وإن جاز أن يكون الكلي مفروضاً بالفرض التقديري، ولكن هذا ليس الضابط فيه، ويكتفى في التجويز هنا بعدم الإحالة.

قال : (وقوله من حيث تصوره، إشارة إلى أن المعتبر في الكلية تجويز التكثر باعتبار المفهوم نفسه لا بحسب النظر إلى الخارج، وإلا تخرج الكليات التي ليست لها أفراد في الخارج ويمنع العقل تكثرها فيه) اهـ.

إذن المعتبر في كون المفهوم كلياً هو تجويز باعتبار نفس المفهوم لا بملاحظة أدلة أو أمور خارجة عن نفس المفهوم، وهذا يعني أن منع التكثر يجب أن يكون منشأه نفس المفهوم الحاصل في العقل، وإلا كان هذا المفهوم كلياً، فتوجد بعض الكليات يجوز العقل تكثرها بملاحظتها نفسها، ولكنّ العقل نفسه يمنع تكثرها خارجاً لا لنفس المفهوم بل لغيره.

وإذا تمعنت في هذا عرفت معنى الجواز العقلي للتكثير المأخوذ في تحديد الكلي من الجزئي، فهو تجويز **مبنيٌ على ملاحظة التصور نفسه فقط**، دون الاهتمام بأنه توجد موانع خارجة عن التصور تمنع التكثر أوْ لا.

قال : (والكلي على قسمين (**ممتنعة أفراده كالكليات الفرضية**) أي التي ليست لها أفراد في الواقع إلا بحسب الفرض، كشريك الباري واجتماع النقيضين، فإنه كلي يجوز العقل بحسب تصور نفس مفهومه صدقه على كثيرين، وإن كان مانعاً عن تجويز التكثر بحسب الواقع (**أوْ لا**) أي لا تمتنع أفراده بل يمكن وجودها سواء كان ضروريا أم لا (**كالواجب**) فإن العقل يجوز تكثر مفهوم الواجب وصدقه بحسب نفس مفهومه على كثيرين، وإن لم يوجد في الواقع إلا الواحد، فهو غير قادح في تجويز التكثر(**والممكن**) هذا مثال لما يجوِّز العقل تكثرَه في الخارج ووجوده فيه كذلك، لأن أفراد الممكن كثيرة موجودة في الواقع مع عدم ضرورة وجودها (**وإلا**) أي وإن لم يجوز العقل صدقة على كثيرين(**فجزئي**)) اهـ.

فشريك الباري كليٌّ ليس له أفراد في الواقع إلا بحسب الفرض، وهذا مثل اجتماع النقيضين فلا أفراد له أيضاً في الخارج، وأما واجب الوجود فهو معنى كلي لا

يمتنع بحسب نفس تصوره عن الصدق على كثيرين ولكن لا يوجد في الواقع إلا الواحد وهو الله تعالى.

وقد لخص الشارح سؤالا مهماً في هذا الموضوع وأجاب عنه، ونورد هنا السؤال والجواب.

السؤال:

قال الشارح[1]: (وتقرير السؤال : إن تعريف الكلي بتجويز تكثر مفهومه بحسب الخارج غير جامع، لخروج الكليات التي لا أفراد لها، والمعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن، وليس لها أفراد في الخارج، إذ لا يجوِّز العقل تكثر مفهوماتها بحسب الخارج لعدم وجود أفرادها فيه، فلا يصدق تعريف الكلي عليها مع أنها منه، فلا يكون التعريف جامعاً لخروج هذه الكليات منه) اهـ.

الجواب:

قال الشارح: (والجواب أن الكليات الفرضية والمعقولات الثانية لما لم تشتمل على الهذيّة والخصوصية لم يمنع العقل بمجرد تصور هذه الكليات مع قطع النظر عن لحاظ وجود أفرادها وعدمها، من تجويز تكثرها بحسب الخارج، لعدم الخصوصية والهذية المانعة عن هذا التجويز فصارت كليات.

فالكلي ما يجوز العقل تكثره في الخارج، لا ما يكون له كثرة في الخارج بالفعل، فالكليات الفرضية لسبب عدم الهذيَّة يجوز العقل تكثرها وصدقها على كثيرين) اهـ.

1- مرآة الشروح ص 109.

مثال الكليات الفرضية: اللاشيء، واللاممكن. ومثال المعقولات الثانية: الجنس والفصل.

وينبغي أن تلاحظ أنَّ التجويز العقلي الذي يتكلم عليه الشارح هنا هو التجويز الذي شرحنا معناه سابقاً.

و المقصود من الهذيَّة التَّشَخُّص بحسب الخارج، أي الوجود الحقيقي الخارجي المتعين، أخذ هذا المصطلح من قولهم هذا مشيرين إلى ما في الخارج.

المطلب الثالث: كلام القطب الرازي في شرح الشمسية

شرح الشمسية من أهم الكتب المنطقية، وقد اعتمده العلماء للتدريس وما يزال الحذاق يعتمدون عليه ويستمدون منه، وسوف نذكر هنا ما قرره هذا المحقق.

قال : (الاسم بالقياس إلى معناه إما أن يكون واحداً أو كثيراً: فإن كان الأول أي إن كان معناه واحداً فإما أن يتشخص ذلك المعنى، أي لم يصلح لأن يكون مقولا على كثرين، أو لم يتشخص أي يصلح لأن يقال على كثيرين، فإن تشخَّص ذلك المعنى ولم يصلح لأنْ يقال على كثيرين كزيد يسمى علماً في عرف النحاة لأنه علامة دالة على شخص معين، وجزئياً حقيقياً في عرف المنطقيين، وإن لم يتشخص وصلح لأن يقال على كثيرين فهو الكلي، والكثيرون أفراده، فلا يخلو إما أن يكون حصوله في أفراده الذهنية، والخارجية على السوية أولا... إلخ) اهـ.

ومن الواضح أنه يريد بمعنى زيد ما وضع زيد دلالة عليه وعلامة عليه.

المطلب الرابع: كلام الإمام السعد في التهذيب وشراحه

قال **الإمام العلامة سعد الدين التفتازاني في التهذيب**: (المفهوم إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي وإلا فكلي امتنعت أفراده أو أمكنت ولم توجد أو وجد منها الواحد فقط مع إمكان الغير أو امتناعه، أو الكثير مع التناهي أو عدمه)اهـ.

قال الملا عبد الله : (قوله (فرض صدقه على كثيرين) الفرض ههنا بمعنى تجويز العقل لا التقدير، فإنه لا يستحيل تقدير صدق الجزئي على كثيرين) اهـ.

قال الميزرا محمد علي في حاشيته: "ليس المراد من الفرض ههنا مجرد الفرض والتقدير حتى يرد ما ذكر على تقدير اعتباره قيدا، بل تجويز العقل وارتضاؤه به، وسيأتي في هذا زيادة كلام إن شاء الله تعالى" اهـ.

ثم قال المحشي: "قوله كشريك الباري تعالى... إلخ فإنه كليٌّ له أفراد متعددة بحسب الذهن وإن امتنعت بحسب الخارج.

فإن قلتَ: الفرض كما تقدم بمعنى تجويز العقل وارتضائه به، ولا يجوز العقل وجود شريك الباري فضلاً عن التعدد، فهو من الكليات الفرضية التي لا أفراد لها في نفس الأمر لا بحسب الذهن ولا بحسب الخارج، وبالجملة انقسام الكلي إلى الممتنع والممكن انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره وهو لا يصح قطعاً.

قلتُ: لا نسلم امتناع تجويز العقل وجود شريك الباري وتعدده، وإلا لم يذهب إليه كثير من ذوي العقول الذين كلَّفهم الله بالفروع والأصول، لأنَّا لا نعني من تجويز العقل تجويزَه بالنظر الصحيح، بل تجويزه بالبديهة والنظرة الأولى، ولا شك أنه بهذه النظرة يجوِّز الأشياء الممتنعة في الخارج، ولذلك تسمى (**النظرة الحمقاء**)" اهـ.

قلتُ: ما قاله أخيراً من معنى النظرة الحمقاء صحيحٌ، وهو قريب مما قلناه سابقاً ونقلناه عن العلماء المحققين من معنى التجويز العقلي المعتبر في الكلِّي، وأما ما نقلناه عنه من التعبير عن هذا المعنى بالارتضاء به، فأراه غير دقيق، فإن الرضا به منزلة أخرى، إلا اذا قصد به الرضا بنفس هذه النظرة الأولى، أي الرضا بصحة وقوعها لا بصدق مقتضاها، وفرق بين هذا وذاك.

ولا يخفى أن المقصود بالبديهة في قوله:"بل تجويزه بالبديهة والنظرة الأولى" ليس البديهة التي هي من الأوليات الضرورية، بل المقصود به أول الملاحظة.

ثم قال المحشي الفاضل: (فإن قلت: فما تقول في الكليات الفرضية مثل اللاممكن بالإمكان العام واللاشيء واللاوجود والمعدوم، هل هي داخلة في ذلك التقسيم أم لا ؟

قلت: أولاً: إنها ليست داخلة ولا محذور، فإنَّ كلية القواعد إنما هو بحسب الأغراض المتعلقة بهذا الفن، ولا غرض لهم في معرفة الكليات الفرضية التي ليس لها أفراد في الخارج.

وثانياً: إنها داخلة ولا محذور أيضاً.

فإن قلتَ: المحذور موجود، وهو امتناع فرض صدقها على كثيرين، إذ لا يكون شيء يصدق عليه تلك المذكورات ضرورة استحالة اجتماع النقيضين.

قلتُ: الصدق أعم من أن يكون بحسب نفس الأمر والفرض العقلي.

فإن قلتَ: فحينئذ يصدق التعريف على الجزئي أيضاً، إذ كما يجوز أن يفرض صدق اللاشيء على الأشياء فهكذا يجوز فرض صدق زيد مثلا على أشخاص متعددة.

قلتُ: فرق بينهما، فإن الأول فرضُ ممتنعٍ، والثاني فرضٌ ممتنعٌ، ولا شك أن الأول جائز، والثاني ممتنع، فإنَّ فرض المحال ليس بمحال كما قيل، بخلاف المحال فإنه محال، فليتأمل فإنه دقيق) اهـ.

وقال الميزرا محمد علي في محل آخر: "قوله: (أو امتناعه كمفهوم واجب الوجود): وبما عرفت من معنى تجويز العقل، لا يرد ما قيل من أن مفهوم الواجب الوجود جزئي، لأنه يمتنع عند العقل صدقه على كثيرين، فلا يصح عدُّه من أقسام الكلي.

فإنه وإن كان العقل لا يحكم بالنظر الصحيح على صدقه على أكثر من فرد واحد، إلا أنه يجوزه بالنظرة الأولى التي تسمى **بالنظرة الحمقاء**، وإلا لما اتخذَ الشركَ كثيرٌ من الأشقياء سبيلاً، ولما افتقرنا في إبطاله إلى أن نأتي دليلاً، ولما احتيج إلى أن يرسل الله تعالى إليهم رسولاً.

هذا، وقد أورد هنا: إنَّ مفهوم الواجب الوجود لا يصحُّ عدُّهُ من أقسام الممكنة الأفراد، لأن الممكن منه فردٌ واحد لا أفراد متعددة، فإنَّ المراد من الامتناع والإمكان في وقوله: (امتنعت أفراده أو أمكنت)، هو الخارجي وإلا لم يصح انقسام الكلي إليهما، لأنه يجب أن يكون الكلي ممكن الأفراد بحسب الذهن، وإلا لم يصح التقابل بينه وين الجزئي كما هو ظاهر.

والجواب : إن للامتناع العقلي أيضاً معنيين:

الأول: الامتناع بالنظرة الصحيحة والنظرة الأولى معاً.

والثاني: الامتناع بالنظرة الصحيحة فقط.

والمصنف حيث قال: (امتنعت أفراده أو أمكنت) أراد بالامتناع المعنى الأول، وبالإمكان ما يقابله، فيشمل الإمكان بهذا المعنى الامتناع بالمعنى الثاني،

ضرورة أن انتفاء المركب كما يكون بانتفاء جميع الأجزاء، يكون بانتفاء أحدها أيضاً، ولا شك أن مفهوم الواجب الوجود داخل في أقسام الممكنة الأفراد بهذا المعنى فتأمل فإنه دقيق) اهـ.

وهذا تحقيق دقيق، فاحرص على تفهمه وحفظه.

وقد أشار إلى هاتين النظرتين، (أعني النظرة الصحيحة والنظرة الأولى الحمقاء) العلامة الخَبيصي في شرحه على التهذيب فقال تعليقاً على مفهوم واجب الوجود: (إنه كلي لم يوجد من أفراده إلا فرد واحد، وهو الحق سبحانه وتعالى مع امتناع غير ذلك الفرد.

واعلم أنَّ مفهوم الواجب إنما يكون كلياً بمجرد النظر إلى حصوله في العقل، أما إذا لوحظ مع حصوله في العقل برهانُ التوحيد، فلا يكون كلياً؛ لأنه حينئذ لا يمكن فرض اشتراكه)اهـ.

وعلق العطار على قوله (فلا يكون كلياً): (أي ولا جزئيا أيضاً، لأن الجزئية كالكلية لا تكون إلا بالنظر لمجرد الحصول في العقل من غير نظر للخارج ولا للدليل العقلي) أهـ.

وأيده في ذلك العلامة ابن سعيد.

وبما ذكرناه، نستطيع أن نكون مطمئنين إلى أن القارئ الكريم سوف يتفهم المباحث والمناقشات التي سوف تتبع، وسوف نودع فيها نقداً شاملاً لما كتبه الشيخ عبد الله الغماري في رسالته المسماة (**التوقي والاستنزاه عن خطأ البناني في معنى الإله**).

****

فصل في التمهيد لمناقشة كلام الغماري

كتب السيد عبد الله بن الصديق الغماري ردَّاً على كلام العلامة البناني في شرح السلم المنورق، يشرح فيه مفهوم الكلي ويمثل عليه بالإله للكلي الممتنع الشركة فيه في الخارج.

ونحن في تعليقاتنا وردودنا على ما قاله الغماري لا نقصد إلا بيان الحق، وإنتهاج نهج الصدق في النقد والبيان، وقد نوافق الغماري في بعض الأمور وقد نخالفه في أكثر ما قاله، **وهذا لا ينزل من مرتبته عندنا، بل نرجو أن يكون ما نكتبه هنا من باب تلاقح العقول المؤدي إلى التدقيق في التباحث والنظر، وهذا يؤدي بدوره إلى رفع المستوى العلمي للمهتمين بلا شك.**

وقد قدمنا بما فيه الكفاية من كلام للمناطقة يبينون فيه معنى الكلي، وما هي شروطه المصححة لكونه كليَّاً وما يتعلّق بذلك، مما يخدم نقدنا هذا، وإنما قصدتُ إلى تقديم كلام العلماء لئلا يعتقد الجاهلُ أنَّ ما نورده في هذه التعلقيات والنقود من محض اختراعنا وتمويهنا، أو تأويلنا لكلام البناني، فيدعي المغرض الحقود أننا نعتقد عصمة العلماء فنسعى إلى الدفاع عمَّا يقولون!! فليس الأمر كذلك قطعاً، بل إننا نعتقد مكانتهم العالية، وبحثهم الدقيق، ولكن لا ننزههم عن الغلط، ولكن لا نرضى أن يتصدى للرد عليهم وادعاء بطلان كلامهم أو وهمهم كلُّ من رأى في نفسه بصيصاً من فهم، أو ربما يكون قد قَـلَّب أوراق كتاب واطلع بنظره على ما فيه، فظنَّ أن هذا القدر يؤهله للدخول في مصاف العلماء، فيشرع بالاعتراض والانتقاد! وربما ينصِّبُ نفسه مجتهداً ويطالب الأمة بالخضوع لرأيه، بل لهواه الفاسد ورأيه الكاسر، فكبحاً لجماح هؤلاء نكتب.

فقد يغتر بعض الجهلة بما كتبه السيد الغماري في هذا الموضوع أو في غيره، فيسارع بتقليده في الاعتراض على الأكابر، فنقول لهذا الجاهل: مهلاً ليس هذا عشك فادرجي، بل هو أقلُّ من أن يقال له هذا، ولولا فساد أهل الزمان لما تنطح للفضلاء والأكابر من هو من الأصاغر[1].

وسوف نشرع بما شرَعَ به الغُماري من ذكر الكلام البناني ثم نكمِّل نقد كلام الغماري جرياً على تدرجه وبحسب ترتيبه الذي ارتآه، تسهيلاً على من أراد المقارنة والمتابعة.

داعينَ الله بالتوفيق فيما نقول، وبالإصابة فيما نجتهد فيه.

****

1 !قال القاضي عبد الوهاب رحمه الله:

متى يصل العطاش إلى ارتواء	إذا استقت البحار من الركيا
ومن يثني الأصاغر عن مراد	إذا جلس الأكابر في الزوايا
وإن ترفع الوضعاء يوماً	على الرفعاء من إحدى الرزايا
إذا استوت الأسافل والأعالي	فقد طابت منادمة المنايا

فصل في نص كلام العلامة البناني في شرح السلم، وبعض التعليقات عليه

قال العلامة البناني في شرح قول الأخضري:

وهو على قسمين أعني المفردا كليٌ اَوْ جزئيٌّ حيْثُ وُجِدا

(أفاد به أن المفرد ينقسم بحسب تشخص معناه وعدم تشخصه إلى قسمين: كلي وجزئي، ثم أشار إلى تعريفها بقوله:

فمُفْهِمُ اشتـراكٍ الكـلِّـيُّ كأَسَـدٍ وعكسُـه الجزئِـيُّ

يعني أنَّ الكليَّ هو الذي يُفهم الشركة في معناه، أي لا يمنع نفس تصور معناه من صدقه على متعدد، كإنسان وأسد فإنَّ كلا منهما صادق على أفراد، وكذا أسد كلي أيضاً باعتبار معناه المجازي، لأنه يصدق على زيد الشجاع وعمرو الشجاع وغيرهما.

والجزئي هو الذي لا يفهم الشركة في معناه، وبأن يمنع نفس تصور معناه من صدقه على متعدد كزيد، فإنَّ تصور الذات المعينة المسماة به يمنع من صدقه على متعدد بالضرورة، فإن شارك زيداً غيرُه في اسمه، فليس ذلك لاشتراكهما في مدلول واحد، بل لتعدد الوضع وهذا مراده بالعكس، إذ العكس هنا بالمعنى اللغوي أيضا كما مرَّ.

والمراد بالصدق حملُ المواطأة، دون حمل الاشتقاق والإضافة.

وهو، أي حمل المواطأة إثبات شيء لآخر بلا واسطة اشتقاق أو إضافة، كإثبات الإنسان لزيد وعمرو في قولك: زيد إنسان وعمرو إنسان، بخلاف إثبات العلم لهما في قولك: زيد عالم وعمرو عالم، فالعلم لا يكون كلياً باعتبار حمله على زيد

وعمرو إذ لا يصدق عليهما مواطأةً، وإنما يكون كلياً باعتبار حمله على المنطق والنحو مثلاً لصحة قولك: المنطق علم والنحو علم.

وهذا التقسيم بحسب الحقيقة إنما هو للمعنى، إذ هو معروض التشخص وعدمه، وإنما سمي اللفظ كلياً وجزئياً مجازاً مرسلا من تسمية الدال باسم مدلوله.

والمراد بتصور المعنى: حصوله في الذهن، لا حصول صورته، إذ هو نفس الصورة، وإلا لزم إثبات الصورة للصورة.

وقلنا: (نفس تصوره) للتنبيه على أن المعتبر في كونه جزئياً أن يكون المنع من صدقه على متعدد ناشئاً من مجرد تصوّره، وإنه لا عبرة بمنع الصدق على متعدد إذا كان المنع مأخوذاً من خارج فقط، فلا يسمى بسببه جزئياً بل هو كليٌّ.

فدخل في تعريف الكلي ثلاثة أنواع:

أحدها: ما لم يوجد من أفراده شيء، سواء استحال وجوده كالشريك والجمع بين الضدين، فإنَّ كلا منهما لا يمنع نفس تصوره من صدقه على متعدد، إلا أن وجود شيء من ذلك في الخارج مستحيل، أم لم يستحل كبحر من زئبق وجبل من ياقوت، فإن العقل يجوز صدق كل منهما على كثير إلا أن أفرادهما لم يوجد منها في الخارج شيء.

ثانياً: ما وجد منه فردٌ واحدٌ: إما مع استحالة وجود غيره بدليل خارج عن تصوره كالإله أي المعبود بحق، فإنَّ مجرَّد تصور معناه لا يمنع من تعدد مصدوقه، لكن قام الدليل القاطع على وجوب انفراد الله تبارك وتعالى بالألوهية واستحالة ثبوتها لغيره.

وتفسير الإله بالمستغني عن كل ما سواه المفتقر إليه كل ما عداه، لا يمنع كونه كلياً، إذ لا يوجب تشخُّصَه؛ لأنَّه بهذا المعنى يحتمل أن يصدق على كثير على سبيل البدلية، وكذا يقال في مفهوم الواحد ونحوه.

وإمَّا مع جوازه كشمس، فإن تصور معناه الذي هو كوكب مضيء يخفي ضوء الكواكب مثلاً، لا يمنع من صدقة على كثير، لكن لم يوجد منه إلا فرد واحد مع جواز أن يخلق الله تعالى أفراداً كثيرة منه، كما خلق الله أفراداً كثيرة من النجم.

ثالثها: ما وجد منه أفراد إما متناهية كالنجم والإنسان، وإما غير متناهية، وهذا الأخير لا مثال له عند أهل الحقِّ، لاستحالة وجود حوادث لا نهاية لها، ومُثِّلَ له بحركة الأفلاك على رأي كفرة الفلاسفة الزاعمين قدم الأفلاك، وثبوتِ حوادث لا أول لها، وهو باطلٌ؛ لأنَّ الموجود في الحال حركة واحدة، وما مضى من الحركات قد انعدم، والمستقبل منها باق في العدم.

ومثَّل له بعض العلماء بنعيم الجنة، ورُدَّ بأنَّ الكلام فيما وجد من الأفراد، وما دخل في الوجود من أفراد النعيم فهو متناه، وإنما يوصف النعيم بعدم التناهي باعتبار المستقبل.

ولو مثِّل بكمال الباري تعالى لأنه لم يقم دليل على استحالة عدم النهاية في القديم كما قاله المنجور وغيره، لكان أقرب.

وقدم الكلِّي على الجزئي، لأنَّ الكليَّ هو المقصود بالذات في هذا الفن، إذ هو مادة التعاريف الأقيسة، والجزئي لا يُعرَّف ولا يُعرَف به، ولا يبرهن به ولا عليه، والمراد أنَّ مصدوقه لا يعرف، أمَّا مفهومه فهو كلي) اهـ.

وقبل الشروع في مناقشة اعتراضات الغماري، لا بد من تمهيد مقدمات وذكر ملاحظات على شرح البناني، وسوف نستعين بما ذكره المحشي سيدي علي قصارة من ملاحظات في حواشيه لما لها من فائدة في بحثنا هذا.

أوّلاً: الكلي يصح حمله على كثيرين، والحمل المعتبر هنا هو حمل المواطأة، والمعتبر في المواطأة الاشتراك في المعنى، أي تحقق هذا المعنى في الأفراد الذين يطلق عليهم هذا اللفظ على السوية، ولذلك شرح المحشي الشيخ علي قصارة حمل المواطأة فقال: (سمي حمل مواطأة لموافقة المحمول للمحمول عليه بأن يكون المحمول عليه من أفراد المحمول) اهـ، وكونه من أفراده يستلزم التوافق والتساوي في أصل المعنى المحمول.

وما نقله المحشي عن ابن التلمساني في توضيح حمل المواطأة في قوله: (وقال ابن التلمساني: حمل المواطأة حمل أجزاء الشيء عليه كقولنا: الإنسان جوهر، الإنسان جسم، الإنسان حيوان، الإنسان ناطق، وكل هذا الحمل ليس زائداً على ماهية الإنسان) اهـ.

يجب اعتباره مثالاً على حمل المواطأة وليس تعريفاً له، لأن حمل المواطأة غير مقصور على حمل أجزاء الشيء عليه، كما هو واضح، فنسبة المحمول إلى الموضوع إن كانت بلا واسطة فهي الحمل بالمواطأة، وهذا الحمل يرجع كما قال صاحب دستور العلماء إلى اتحاد المتغايرين في نحوٍ من اتحاد الوجود بحسب نحوٍ آخر من أنحائه، فإن كان المحمول ذاتياً فهو حملٌ بالذات، أو عرضياً فهو حملٌ بالعرَض. ففي حمل الذاتيات اتحاد بالذات، وفي حمل العرضيات اتحاد بالعرض، ثم ذكر أن حمل المواطأة ينقسم إلى حمل الشيء على نفسه مع حيثية إن أريد الإفادة به، وهو حمل بسيط، وإلى

الحمل المتعارف ويسمى الحمل الشائع ويتم فيه حمل ما هو خارج عن الذاتيات كقولك الإنسان كاتب.

ثانياً: علامة الكليِّ أنه معنىً لا يمنع من الشركة فيه، أي صدقه على أفراد متعددين، أي لا يوجد مانع من ذلك راجع إلى نفس التصور، ولذلك قال المؤلف: (نفس تصوره)، لأن الجزئي يمنع التعدد بسبب نفس التصور، وهذا لا يستلزم المنع من التعدد بالنسبة للكلي، بسببٍ راجع إلى أمر غير التصور نفسه، وبناءً على ذلك، فإنَّ مفهوم واجب الوجود والكليات الفرضية كليات، وإن امتنع تعددها لدليل خارج عن نفس مفهومها، فالعقل إذا تصور واجب الوجود، ولاحظ معه برهان التوحيد امتنع من الشركة فيه، فوجب تقييد المنع بنفس التصور، كذا قال المحشي، وهو صحيح.

ثالثاً: ذكر المحشي إيراداً على مفهوم الكلي الممتنع فقال: (فإن قيل: إذا تحققت كلية هذا -أي الجمع بين الضدين-، بفرض صدقه على كثير وإن كان صدقه عليها ممتنعاً في نفس الأمر، لزم في كل جزئي كزيد أن يكون كلياً بفرض تعدد مصدوقه، وإن كان ممتنعا في نفس الأمر) اهـ.

وحاصل هذا الإيراد، قياس الممتنع المتحقق على المتشخِّص، كزيد في أن الممتنع حصوله إذا كان كلياً فيلزم أن يكون زيد المتعين كلياً، ولكن هذا باطل فالمقدَّم باطل، والجامع بينهما هو أن كلاً منهما ممتنع في نفس الأمر.

وقال المحشي في الجواب: (أجيب بأنَّ الواضع وضع الأول ونحوه للحقيقة الذهنية من غير تشخص، وذلك لا ينافي فرض التعدد، ووضع زيداً مثلا للذات

المشخصة بخصوصها، وذلك ينافي فرض التعدد فيها، فالممتنع في الأول المفروض فقط، بخلاف الثاني فيمتنع فيه الفرض والمفروض) اهـ.

وهذا جوابٌ صحيحٌ واضح لا يحتاج إلى شرح؛ لأنَّ زيداً متشخص، ولنفس كونه كذلك يستحيل فرض صدقه على كثير، فهو يستحيل فرضه كلياً، بخلاف الجمع بين الضدين مثلاً فهو غير متشخص أصلاً، فيمكن فيه فرض تعدد مصدوقه.

ثم إنه لا يشترط تصور حقيقة صورة الجمع بين الضدين، بل يكفي تصوره من وجهٍ وهو التصور من وجه، وهو من عبر عنه سابقاً بالفرض الأول أو بالنظرة الحمقاء التي لا يشترط فيها صدقها في الواقع.

فنحن نحكم باستحالة الجمع بين الضدين دون أن يتوقف حكمنا بذلك على تصور حقيقة اجتماعهما بالفعل، بل يتوقف ذلك على تصور كلٍّ من الضدين ومفهوم الجمع، فلا يتوقف العقل في الحكم على الجمع بين الضدين بالإحالة والامتناع على أكثر من ذلك.

رابعاً: علَّق المحشي الفاضل على قول البناني: **(كالإله)** في تمثيله بذلك على الكلي الذي وجد منه فرد في الخارج مع استحالة وجود غيره بدليل خارج عن تصوره كما مر فقال : (كان ينبغي إسقاط هذا القسم من أقسام الكلي لأنه موهم في مقام الألوهية ما لا يصح في حقه تعالى من التعدد والجسمية والتركيب، فلا ينبغي إطلاقه كما صرح بذلك القرافي في شرح التنقيح، ونصه: إطلاق لفظ الكليِّ على واجب الوجود سبحانه فيه إيهام تمنع من إطلاقه الشريعة فلذلك تركته أدباً) اهـ.

أقول:

اقترح المحشي حذف هذا القسم بكامله لأنه اعتقد أن المثال الوحيد على هذا القسم هو المثال المذكور أعلاه، وأنَّ هذا المثال موهم ما لا يليق في حق الله تعالى، فهو يريد حذف المثال المستلزم لحذف القسم بكامله لانحصار التمثيل عليه في هذا المثال.

وهذا في نظري غير سديد، بعد استحضار ما قـرَّرناه معنى الكلي والشرط المصحح لاعتبار المعنى كلياً.

وأيضاً لا نسلِّم انحصار الأمثلة على هذا القسم في هذا المثال، لأنه يصدق عليه العالم وهو كل ما سوى الله تعالى من الموجودات، فهو كلي انحصر في واحد إذا أريد بالموجودات ما وجد مطلقاً، سواء انعدم أم لا، ويستحيل وجود موجود غير الموجود بالفعل دون دخوله في تعريف العالم فيكون منه.

وأما إيهامه ما لا يليق بحقه تعالى من التعدد والجسمية والتركيب، فلا يسلّم على إطلاقه، أما التعدد فنقول نعم قد يتوهم من هذا المثال جواز تعدد الإله ولكن هذا الوهم حاصل بالفعل في أذهان كثير من الناس وواقع، ولذلك أرسل الله تعالى الرسل لإزالة هذا الوهم، فالمثال صحيح بحسب ما هو واقع في أذهان الناس، لا بحسب الحق في نفس الأمر، وقد ذكرنا أنَّ المعنى لا يشترط فيه ليكون كلياً أن يكون صادقاً في نفس الأمر.

والتأدب في مقام الألوهية مطلوبٌ، ولكن لا يستلزم هذا أن يكون ما قرره المؤلف باطلاً عقلاً.

وأمَّا إيهام الجسمية والتركب، فلا نرى له وجهاً إلا بتكلُّفٍ لا يُسَلَّمُ.

وأما ما احتج به من كلام العلامة القرافي، فسنورد كلام القرافي أولاً ثم نعلق عليه.

قال الإمام العلامة القرافي في شرح التنقيح بعد أن عرَّف الكلي بأنه الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه: (فظهر حينئذ أنَّ قولنا لا يمنع تصوره من الشركة فيه، لا يوجب أن يكون قابلاً للشّركة، بل تمتنع عليه الشركة كما تقدم، وقد يقبلها كما في مفهوم الإنسان، فإن تصوره لا يمنع من وقوع الشركة وهو قابل لها وواقعه فيه، وكذلك جميع الأجناس والأنواع).

أقول: من الواضح أن الإمام القرافي يريد بمنع وقوع الشركة فيه أي في الخارج أو في حكم العقل الصحيح لا الساذج الأولي، وإلا لبطل كونه كلياً.

ثم قال رحمه الله : (فهذا الحرف هو الموجِبُ لقول أرباب علم المنطق إن من أقسام الكلي واجب الوجود، فإنّ مجرد تصور أن للعالم إلهاً، هذا بمجرده لا يكفينا في حصول العلم بالوحدانية حتى نستحضر مقدمات برهان التمانع أو غيره، وحينئذ يحصل العلم بالوحدانية، أمَّا مجرد التصور فلا.

فصار التصور غير مانع بما هو تصور، وهو مع ذلك يستحيل عليه الشركة في نفس الأمر، كما قلنا في الواحد مع نصف عشر الأربعين.

لكن إطلاق لفظ الكلي على واجب الوجود سبحانه وتعالى، فيه إيهام تمنع من إطلاقه الشريعة، فلذلك قلتُ: تركته أدباً) اهـ.

وكلام القرافي مضبوط لا إشكال فيه كما ترى، وتركه لذكر هذا القسم على سبيل الأدب، لا يستلزم أنه يقول بكونه باطلاً، بل هو يصرح بأنَّه صحيح لكن تركه تأدباً بآداب الشريعة، وهذا فعل محمود منه، وموافق لكتابه الذي كتب فيه هذا الكلام وهو في أصول الفقه المبني على الإيمان بالله تعالى وأنه واحد، ولا يخفى أن التأدب هنا ليس لأجل البطلان العقلي لما تركه، بل مراعاة لما طلبت الشريعة من

دفع الإيهام في الألفاظ التي تطلق، مع أنَّ اللفظ الذي أطلق عليه أنه كليٌّ هو **"إله"** لا لفظ الجلالة "الله"، وفرق كبير بينهما.

ونرجع الآن لبقية عبارة العلامة المحشي على شرح البناني، قال:

(قال سيدي عيسى السكتاني: وكذا الجزئيُّ يوهم النسبة إلى جزء الشيء الموضوع للمجموع، فذلك مستحيل في حقه تعالى) اهـ.

أقول:

يعني أن إطلاق الجزئي ممنوع في حق الله تعالى؛ لأنَّ لفظ الجزئي نسبة إلى الجزء، وهو يوهم أنّ له كلا، وهو باطل في حق الله تعالى.

وقد سبق أن نقلنا عن العلامة العطار سبباً آخر لعدم تسمية الإله بالجزئي فراجعه.

خامساً: تعليقاً على قول العلامة البناني: وتفسير الإله (بالمستغني عن كل ما سواه المفتقر إليه كل ما عداه) لا يمنع كونه كلياً، إذ لا يوجب تشخصه لأنه بهذا المعنى يحتمل أن يصدق على كثير على سبيل البدلية وكذا يقال في مفهوم الواحد ونحوه[1] اهـ.

وهذا التفسير الذي ذكره البناني هو تفسير معنى الإله بما يلزم عنه كما ذكره العلامة السنوسي.

وعلَّق العلامة المحشي على قول البناني (على سبيل البدلية) فقال: (بيانه: أنَّا إذا قلنا في ذات: مستغنية عما سواها وما عداها مفتقر إليها، لا يمكن أن نقول في

(1) قال المحشي: (قوله ونحوه) كمفهوم الذي لا ثاني له، والذي لا شريك له.

ذات أخرى أنها مستغنية عمَّا سواها إلخ؛ لأنَّ الفرض أن ما عدا الذات الأولى مفتقر إليها، فلا يقبل التعدد إلا على سبيل البدلية، على أنه يجاب: بأن هذا المحذور إنما يمنع التعدد خارجاً لا ذهناً.

وغاية ما يرد الجمع بين النقيضين، وهو محال، وقد مرَّ أن المحال يفرضه العقل ويجوز صدقه على كثيرين، كالجمع بين الضدين.

وقد تعقَّلت الجاهلية الإله، ولم يمنعهم تعقلهم من اعتقاد الشركة."اهـ

يعني أن الكافي لصحة كون المعنى كليا هو إمكان التعدد ذهنا لا في نفس الأمر ولا في الخارج، ولا بشرط النظر في الأدلة.

وأشار إلى أنه يكفي في اعتبار المعنى كلياً أنْ يجوِّز العقل صدقه على كثيرين، كما في الجمع بين النقيضين والجمع بين الضدين، مع أنَّ شيئاً منها غير موجود خارجاً ولا في نفس الأمر، وعدم وجوده لا يمنع كونه كلياً.

وكذلك مفهوم الإله في نفسه لا يمنع صدقه على متعدد، بدليلِ أنَّ أهل الجاهلية جوَّزوا كثرة الآلهة، بل اعتقدوا بها، وسوف يأتي أنهم كانوا يفرِّقون بين اسم الجلالة"الله" وكلمة **"الإله"** أو **"إله"**، فهم يطلقون اسم الله على معيّن، وأما **إله** فهو أعمُّ خلافا لما ادعاه الغماري.

مطلبٌ في ذكر كلام الإمام السنوسي وبيانه

مادام الكلامُ قد انجرَّ إلى ذكر رأي الإمام السنوسي في هذه المسألة، فقد رأينا من الحكمة إيراد ما قاله هنا مع توضيحه وشرحه.

قال الإمام السنوسي في أواخر شرحه على "أمِّ البراهين" ص 205:

(وأما معنى هذه الكلمة يعني كلمة التوحيد (لا إله إلا الله محمد رسول الله)، فلا شك أنها محتوية على نفي وإثبات، فالمنفي كلُّ فرد من أفراد حقيقة الإله غير مولانا جل وعز، والمثبت من تلك الحقيقة فرد واحد، وهو مولانا جل وعز).

يعني أن كلمة إله دالة على معنى معيَّن، يسميه حقيقة معنى الإله، ولا يريد أنها تدلُّ مباشرة على حقيقة الإله كما هو موجود، بل تدلُّ على المعنى الموضوعة له الدال على الإله، وكلمة التوحيد تنفي كل فرد مفترض الوجود من أفراد هذه الحقيقة إلا الله تعالى، فصارَ معناها حصر الألوهية في واحد هو الله جل وعز.

واقترح العلامة الدسوقي التعبير عن ذلك بما يلي: (المنفي حقيقة الإله من حيث تحققها في كل فرد غير الله تعالى، والمثْبَتُ من تلك الحقيقة المنفية فرد واحد)، وهو مطابقٌ في المعنى لما قلناه.

قال الإمام السنوسي: (وأتى بـ(إلا) لقصر حقيقة الإله عليه تعالى، بمعنى أنه لا يمكن أن توجد تلك الحقيقة لغيره تعالى لا عقلاً ولا شرعاً) اهـ.

ووضح الدسوقي أن حقيقة الإله المرادة هنا: (هي الواجب الوجود المستحق للعبادة، فهو من قَصْرِ الصفة على الموصوف قصرَ إفراد، ردّاً على المشركين المعتقدين للشركة، فالألوهية صفة والمولى موصوفٌ بها).

وبيَّن الدسوقي أنَّ الدليل العقلي هو المانع من الشركة هنا، ومانع من إطلاق الإله على غير الله تعالى، كما يمنع ذلك الدليل الشرعي أيضاً، فكلٌّ من العقل والشرع يدل على أنَّ الإله واحد.

قال الإمام السنوسي: (وحقيقة الإله هو الواجب الوجود المستحق للعبادة، ولا شكَّ أن هذا المعنى كلي، أي يقبل بحسب مجرد إدراك معناه أن يصدق على

كثيرين، لكن البرهان القطعي دلَّ على استحالة التعدد فيه، وأن معناه خاص بمولانا جل وعز فقط) اهـ.

وذكر الدسوقي أن المراد بحقيقة الإله هنا أي مفهوم لفظ الإله وتعريفه الرسمي، وليس المراد بمفهومه حقيقة الذات، لأنه مجهول لنا، لا يمكن وقوفنا واطلاعنا عليه، وأيضاً وجوب الوجود واستحقاق العبادة خارجان عنه يفيدان تمييزه.

قال الإمام السنوسي: (فالاسم المعظم المذكور بعد حرف الاستثناء ليس هو بمعنى الإله فيكون كلياً، بل هو جزئي عَلَمٌ على ذات مولانا جل وعزّ لا يقبل معناه التعدد ذهنا ولا خارجاً) اهـ.

وبيَّن الدسوقي أنَّ عدم قبوله التعدد خارجاً إنما هو بسبب قيام برهان التوحيد على وجوب الوحدة له، وهو برهان التمانع المشهور.

وأما عدم قبوله ذهناً التعدد، فلأنه جزئي، والجزئي يمنع تصوره من صدقه على كثيرين، كذا عبر الدسوقي بالجزئي، وقد بينتُ سابقاً أن هذا التعبير لا يشتمل على خطأ معنوي مطلق، بل ينفِرُ منه بعض الناس لما ذكرناه سابقا، فلتراجعه، مع أني أميل كثيراً إلى عدم إطلاقه هنا.

والمقصود بالجزئي هنا المتعيّن خارجاً مطلقاً، وقد يطلق عليه لفظ المتشخص مع ما نعلمه من منازعة بعض الناس في صحة إطلاق هذه الألفاظ عليه، ولكن كما يقول الإمام الغزالي دائماً ليس من شيم العقلاء نصب الخلاف والتشنيع بناء على الخلاف في إطلاق الألفاظ، بل الحكماء المدققون يصبُّون نظرهم على أصل المعنى المقصود، ولا شك أن المعنى المراد هنا صحيح لا ريب في ذلك، ومن اعترض على الإطلاق لهذا اللفظ أو ذاك، نقول له: لن نضيّع أوقاتنا معك هنا في الأخذ

والرد في هذا المبحث، مع أنّا غير منكرين أن الاهتمام بالألفاظ مطلوب من جانب الشريعة حفظا لعقائد عامة الناس عن دخول ما لا يليق إليها، ولكن مع ضبط المصطلحات بين أهل العلم، فيبعد هذا الخوف بينهم جداً.

ولا شك أن منْ تعلَّق بنحو هذه الخلافات اللفظية وجعل يشنع على الآخرين، فقد ارتكب غلطاً في حقِّ نفسه وفي حقِّ غيره، علم ذلك أو لم يعلم.

وقد يتم الكلام في صحة إطلاق التصور هنا عليه، كما لو قيل نتصور الإله أو نتصور الله، من لدن بعض الكتاب، فندفع هذا الاعتراض بأن نقول: المقصود من التصور هنا فهم المعنى اللغوي لهذه الأسماء، وهذا القدر يطلق عليه تصور، ولا شك أنه لا يستلزم إدراك حقيقة الإله، على أن الأفضل التصريح بما يفيد إرادة هذا المعنى ابتعاداً عن الشبه والإيهام غير اللائق.

وإن قال هذا المعترض مبالغاً في التشغيب: التصور هو حضور الصورة في الذهن والباري جل وعلا لا صورة له.

فالجواب عنه: بأن المقصود من الصورة صورة المعنى وهي ما تسمى أحياناً بالصورة العِلْمية، وليس المقصود صورة حقيقة الذات المسماة بهذا الاسم حتى يرد بأنه لا صورة لها، ويقال أيضاً لمن بالغ في الانتقاد إفحاماً له وإسكاتا لتشغيبه: المراد أنه لا يقبل التعدد ذهناً على تقدير تصوره، وهذا لا يستلزم حصول صورة له بالفعل، بل يصح بتقدير حصولها ولو لم تحصل.

وهذا التخريج والشرح راجع للتفريق المهم الذي ذكرناه بين النظرة الأولى المسماة بالحمقاء، والنظرة الصحيحة فتأمل فيها تستفد.

قال الإمام السنوسي: (**ولو كان معنى الله كمعنى الإله، لزم استثناء الشيء من نفسه، ولزم أن لا يحصل توحيد من هذه الكلمة المشرفة، وكذا لو كان معنى الإله جزئياً مثل الاسم المعظّم، لزم أيضاً استثناء الشيء من نفسه، والتناقض في الكلام بإثبات الشيء ثم نفيه**) اهـ.

أي لو كان اسم"**الله**" له معنى كلي يمكن صدقه على كثيرين، كما هو معنى "إله"، للزم استثناء الشيء من نفسه، لأنك في هذا الفرض تقول إن معنى إله هو عين معنى الله، فإذا قلت بعد ذلك "لا إله إلا الله"، لصارت العبارة مساوية لقولك: "لا الله إلا الله" أو "لا إله إلا إله"، ومن الواضح أن هذا التركيب يستثني الشيء من نفسه، وهو غلط.

ويلزم أيضاً التناقض بسبب نفي الإله ثم إثباته، ولزم أن لا يحصل التوحيد بالكلمة المشرفة، لأنَّ (**الله**) إذا كان كلياً فالكلي يحتمل الكثرة، فلا تفيد الكلمة أن المتكلم بها موحِّد وهذه اللوازم الثلاثة إذا جعل كل من الإله والله كلياً.

قال العلامة السنوسي: (وكذا لو كان معنى الإله جزئياً مثل الاسم المعظم لزم أيضاً استثناء الشيء من نفسه، والتناقضُ في الكلام بإثبات الشيء ثم نفيه) اهـ.

أشار الدسوقي فقال: (قوله ثم نفيه ثمَّ هنا للترتيب في الأخبار، وإلا فالنفي في الكلمة المشرفة سابق على الإثبات).

وذكر أن التناقض هنا إنما يلزم على قول من يرى أن الاستثناء من النفي إيجاب، أمَّا على قول من يرى أن ما بعد إلا مسكوت عنه فلا يلزم عليه التناقض، وهي مسألة أصولية معروفة.

واستثناء الشيء من نفسه لا يفيد، ولذا يمتنع، وسبب عدم الإفادة التناقض، لأنك تنفي ثم تثبت.

وأضاف الدسوقي: أنه إذا جعل كل منهما جزئياً لزم استثناء الشيء من نفسه، ولزم التناقض ولم يلزم عدم حصول التوحيد، لما أشار إليه، لأنه حينئذ أثبت الفرد المعبود بحق بقول "**إلا الله**" ولكن لا يخفى أنه على هذا التقدير، تكون صياغة ودلالة كلمة التوحيد على التوحيد ركيكة وضعيفة.

قال الإمام السنوسي: (والحاصل أن المعاني المقدرة عقلاً في هذه الكلمة باعتبار معنى المستثنى منه والمستثنى، أربعة:

ثلاثة منها باطلة، والآخر هو الذي يصح من الأقسام كلها.

فالثلاثة الباطلة أن يكونا جزئيين أو كليين أو الأول جزئياً والثاني كلياً والرابع عكس الثالث وهو أن يكون الأول كليا والثاني جزئياً.

فإن كان المراد بالكلي الذي هو الإله مطلق المعبود، لم يصح، لما يلزم عليه من الكذب لكثرة المعبودات الباطلة.

وإن كان المراد بالإله المعبود بحقٍّ صح.

فإذاً لا يصح من هذه الأقسام كلها إلا أن يكون (إله) كلياً بمعنى المعبود بحق، والاسم المعظم علم للفرد الموجود منه.

والمعنى على هذا لا مستحق للعبودية له موجود أو في الوجود إلا الفرد الذي هو خالق العالم جل وعلا) اهـ.

وذكر العلامة الدسوقي أن تفسير الإله بمعنى المعبود بحق، عبارة عن تفسير له بحسب المقام، وهو كلمة التوحيد، وأما تفسيره بحسب الوضع اللغوي، فمعناه المعبود مطلقاً.

وسيأتي بيان الأصل اللغوي لمعنى الكلمة في مناقشة كلام الغماري.

ومعنى المعبود بحق راجع إلى الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد.

قال الإمام السنوسي: (وإن شئت قلت في معنى الإله: هو المستغني عن كلِّ ما سواه والمفتقر إليه كلُّ ما عداه، وهو أظهر من المعنى الأول وأقرب منه، وهو أصل لأنه لا يستحق أن يعبد أي يَذِلَّ له كلُّ شيء إلا من كان مستغنياً عن كل ما سواه، ومفتقرا إليه كل ما عداه) اهـ.

قال العلامة الدسوقي بعد كلام متعلق بأصل معنى إله: (والحاصلُ أن الإله إن أخذ من أله، إذا عبد، كان معنى الإله المعبود بحق، وكان معنى الكلمة المشرفة المطابقي: لا مستحق للمعبودية بحق إلا الله، وكان المعنى الثاني وهو لا مستغني عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه، إلا الله، تفسيرا باللازم.

وإن أخذ الإله من لاه إذا ارتفع، كان معنى الإله المرتفع عظيم الشأن وكان معنى الكلمة المشرفة المطابقي، لا سيد مرتفع عظيم الشأن إلا الله، وكان المعنى الثاني وهو لا مستغني عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه، تفسيراً باللازم.

وهذا كلام مفيد جداً، ومبني على تحقيق فلتحرص على فهمه والتمكن منه.

ولنعد الآن إلى كلام المحشي علي كلام البناني.

سادساً: مثال كليّ وجدت منه أفراد غير متناهية بالفعل، لا يوجد ما يصححه على مذهب أهل الحق، بمعنى أنه لم يوجد ولا يوجد أشياء متعددة لا نهاية لها بالفعل على مذهبهم.

وأما على مذهب الفلاسفة، فهذا له مثالٌ صحيح على مذهبهم، والمثال هو حركات الفلك الذي يزعمون أنه لا أول له بذاته، وأن حركاته لا نهاية لها، أي انقضت حركات لا نهاية لها بالفعل، وهذا المذهب مبني على القول بقدم العالم بالشخص مع قدم نوع الصور.

ويصح الإتيان بمثال على هذا أيضاً بناءً على مذهب ابن تيمية القائل بالقدم النوعي للعالم، والقائل بالتسلسل في الأزل في صفات الله تعالى، وأفعاله الوجودية القائمة بذاته! فلم يزل الله متكلماً على مذهب ابن تيمية، ولم يزل خالقاً ولا يزال وهكذا، وهذا معناه أنَّ ما فعله الله تعالى لا نهاية له بالفعل، بمعنى أنه قد حصل في الوجود أعداد لا نهاية لها من المفعولات والأفعال الإلهية.

ولما قال البناني: (ولو مثل له بكمال الباري تعالى لأنه لم يقم دليل على استحالة عدم النهاية في القديم كما قاله المنجور وغيره لكان أقرب) اهـ.

علق عليه المحشي فقال: (قوله: (ولو مثل بكمال الباري) أي لأن أفراده موجودة لا تتناهى) اهـ.

وقوله: (لأنه لم يقم دليل إلخ)، شيخنا اليازغي: هذه العبارة بشعة جداً كما يظهر بالتأمل اهـ.

أقول: وجه البشاعة هو ما توحيه كلمة (أفراد) وكلمة (لا نهاية) من أن هذه المصاديق لها وجودات مستقلّة، وهذا يوهم التركب كما لا يخفى.

وأيضاً فإنَّ عدم النهاية في حق الله معناه نفي المحدودية، وليس معناه الوجود الممتد في الزمان أو المكان، المتكثر فيهما كثرة لا نهاية لها، فافهم.

****

فصل في
الشروع في نقد كلام الشيخ الغماري

اعترض الغماري على ما ذكره البناني بعدة اعتراضات، ومن جهات مختلفة، وسوف نورد هنا اعتراضاته، كما عبر هو عنها، ونعلِّق عليها، وقد نوافقه في بعض الجهات وإن خالفناه في غيرها وندعو الله تعالى أن يوقفنا إلى الإصابة.

الاعتراض الأول: في رد دعوى إيهام ما لا يجوز وسوء الأدب

بعد أن نقل الغماري كلام المحشي في أنه ينبغي إسقاط القسم المذكور، ونقل كلام السكتاني، وقد أوردنا كلامهما في النقطة الرابعة من تعليقاتنا السابقة، قال الغماري تعليقاً على ذلك: (**يعلم من هذا، أن إطلاق لفظ الكلي على الإله، لا يجوز شرعاً، للإيهام المذكور، ولأن فيه إساءة أدب**) اهـ.

ثم قال: (**وهذا أول خطأ من البناني رحمه الله تعالى**) اهـ.

فهو يجزم هنا أن إطلاق وصف الكلي على لفظ الإله، لا يجوز شرعاً لسببين: الأول لأنها توهم ما سبق، والثاني لأنها إساءة أدب.

فنقول:

إنَّ معنى الكلي والجزئي ليس أمراً متوقفاً على الشرع، فهو مدرَكٌ قبل الشرع ومع الشَّرع، ولا يتوقف الحكم به على لفظ على الشرع، نعم للشرع أن يمنع إطلاق بعض الألفاظ على الله تعالى، ولكن لا بد من دليل يدل على منع الشرع ذلك، وهذا الدليل: إمَّا أن يكون نصّاً مباشراً وصريحاً بأن يرد في الشرع، (لا تصف لفظ الإله بالكلي)، ومعلوم أن هذا لم يرد في الشرع، ولم يرد نحو ذلك أيضاً.

وإمَّا أن يفهم هذا الفهم على سبيل الاستنباط والنظر والاجتهاد:

وحينئذ إما أن يكون الاجتهاد قطعياً أو غير قطعي، ولا يمكن للغماري أن يقول إن اجتهاده هنا بمنع ذلك قطعي، وإن زعم أنه قطعي عنده وهو ظاهر كلامه، فلا يستطيع ادعاء وضوح قطعيته عند الآخرين، بل الظاهر خلاف ذلك.

فالأمر لا يتعدى عند الغماري إذن الاجتهاد الظني، أو هكذا يجب أن يكون الأمر عنده.

ولكنَّا نرى من عباراته وطريقته في الحكم أنه يعتقد أن ما يقوله قطعي، ويبدو من ثنايا عباراته أنه لا يجوز لأحد مخالفته في ذلك.

ومعلومٌ أن اتخاذ هذا الموقف مغالطة، خاصة عندما يخلط الأمور فيعامل الأمر الظني معاملة القطعي، وهذا الغلط لا يجوز أن يقع فيه طلاب العلم فضلاً عن العلماء.

ثمَّ إن مفهوم قول المناطقة إن لفظ الإله الكلي، معناه أنه ليس عَلَماً موضوعاً على موجود مخصوص، بل يجوز إطلاقه على كل ما صَحَّ اتصافه ولو عند المتكلم بصفة الألوهية، وهذا هو الشأن في جميع الأوضاع اللغوية، فاللغة إذا وضعت لفظاً لمعنى، صححت إطلاق هذا اللفظ على كل مصداق تحقق فيه هذا المعنى ولا يتوقف صحة ذلك على إذن الشرع ابتداء.

ولكن، قد قلنا إن للشرع أن يمنع ذلك، ولمَّا بينا أن المنع بالنص الصريح غير موجود، فلا بد لمن يعزو ذلك المنع للشرع من دليل واستنباط صحيح.

والغماري احتج بأنَّ هذا اللفظ يوهم ما لا يليق بالله تعالى، مما نقلناه عنه سابقاً.

ونحن لا نوافقه على هذا الإدعاء بل نقول:

إن قولنا إن لفظ الإله كلي، لا يفيد أن الإله في الواقع متعدد، ولا يفهم منه ذلك عند التحقيق، بل غاية ما يفهم منه إن لفظ الإله يطلَق على من يعتقد فيه الألوهية، وما يعتقد فيه الألوهية ليس واحداً فقط بل هو كثير، وليس محصوراً بعدد معين.

هذا هو بالضبط المعنى المقصود من قولنا إن لفظ الإله كلي، ومن علم هذا المعنى علم قطعاً أنه لا إيهام فيه لما لا يليق بالله تعالى، أي إنَّ مَنْ يفهم ما قلناه، لا يتبادر إلى ذهنه ما لا يليق بالله تعالى مطلقاً لأجل ذلك اللفظ، بل غاية ما يتبادر إلى فهمه هو أن من الناس من يعتقد الألوهية في أكثر من واحد، وهذا المعنى لا يستلزم عند الشريعة المنع من وصف لفظ إله بأنه كلي، كما هو ظاهر.

ولا يتم للغماري ما يدعيه إلا إذا أثبت أن لفظ(إله) ليس يجوز إطلاقه إلا على الله تعالى، وأنه علم مخصوص بالله جل وعزَّ، وليس وصفا كلياً، وهذا لا يتم له ولا لغيره كما سنبين فيما يأتي.

وإساءة الأدب التي ادعاها الغماري وغيره مترتبة على لزوم هذا الإيهام من نفس اللفظ، وهذا لا يسلم.

والقاعدة الشرعية المعتمدة في الألفاظ الموهمة لما لا يليق بالله تعالى ليست عدم جواز إطلاقها بالمرة، بل جواز ذلك مع الاحتراز عن ذلك الإيهام، وهذا هو الشأن في سائر الألفاظ الواردة وغير الواردة كلفظ اليد والاستواء والعين وغيرها، فكثير من العلماء يقولون إن هذه الألفاظ توهم ما لا يليق بالله تعالى من الجارحة والاحتياج،ولكن إيهامها ذلك لا يستلزم عندهم عدم جواز إطلاقها بالمرة، بل غاية ما يستلزمه هو تقييدها وصرفها عن ظاهرها لا منعها كما ادعى الغماري.

هذا مع تسليمنا الإيهام، فكيف إذا منعنا الإيهام الحاصل منها؟

إنه عند ذلك ينهدم كل ما ادعاه الغماري هنا، وسوف يزداد بيان ذلك ووضوحه بما يأتي.

وأمَّا جزمه في الحكم بأن البناني وقع في الخطأ كما صرَّح به فهو دالٌّ على تسرع غير محمود من الغماري، وإذا عرفنا أنّ أكثر المناطقة لم يخالفوا البناني بل وافقوه، فهذا يعني أن الغماري يخالف المناطقة في هذه المسألة بانياً رأيه وموقفه على تخيلات، لا تقوى لبناء هذا الموقف الحادّ من البناني والمناطقة عموماً، وهذا الموقف إن دلَّ فيدل على نوع تسرع عند الغماري، وقد يكون هذا صفة لبعض إخوته أكثر مما هو صفة له، وقد تأثَّر به في ذلك الخلق بعضُ من يدَّعي انتسابه اليه في العلم، وإن كانت منزلة الغماري العلمية أعلى بكثير من اتباعه، بل لا نقارنهم به لجلالة قدره بالنسبة إليهم، فإن جاز له هذا الموقف فلا يجوز لهم قطعاً.

وهذا النَّـفَس من الاستخفاف والتجرؤ على مخالفة الأعلام ممن لا يستحق ذلك غير محمود، وفيه سوء أدب، وهو ممنوع شرعاً، لأنا نستطيع الاستدلال بنصوص صريحة من الشريعة على احترام العلماء وعدم التسرع، وعدم التصدي لما يعلم.

فتبين بذلك ضعف كلام الغماري.

****

الاعتراض الثاني: في رد دعوى خصوصية لفظ الإله لله سبحانه وتعالى

وبوصف الغماري له كان ينبغي أن نسميه بالخطأ الثاني الذي وقع فيه البناني وغيره من المناطقة والأصوليين، وقد اكتشف الغماري هذا الخطأ كما سيصرِّح، ويحاول في هذه الرسالة إرشاد الخلق إلى الحق الذي يعتقده، ونحن نعتقد خلاف ما يزعمه، وسنبين بطلان كلامه وضعفه الشديد.

ويزعم الغماري في هذا الاعتراض والخطأ المزعوم أن لفظ الإله خاصٌّ بالله تعالى، فهو ليس كلياً ولا يصح إطلاقه على سبيل الحقيقة إلا على الله تعالى، فهو علم أو كالعَلَم لله تعالى.

وهذه الدعوى مع ضعفها الظاهر إلا أن الغماري حاول بكل ما وسعه من جهد الاستدلال عليها، ولم يفلح في ذلك كما سيظهر لك.

وها نحن نورد لك كلامه لكي تتمعن فيه أولاً، ثم نبين لك مواضع الضعف والبطلان فيه، بل سنهدمه هدماً.

قال الغماري: (**الثاني -الخطأ الثاني وقع فيه البناني- ويشاركه فيه القرافي ومعظم أهل المنطق: أن الإله ليس بكلي، بل هو خاص بالله تعالى مثل الرحمن، وفي الناس كثيرون اسمهم عبد الإله.**

وإطلاقه على معبودات المشركين لا يجعله كلياً، لأنه ليس بإطلاق حقيقي.

قال الفيومي في المصباح المنير: الإله المعبود، وهو الله سبحانه وتعالى، ثم استعاره المشركون لما عبدوه من دونه الله تعالى اهـ.

وقال الراغب في مفردات القرآن: وإله حقُّه أن لا يجمع إذ لا معبود سواه ولكن العرب لاعتقادهم أن هاهنا معبودات جمعوه فقالوا الآلهة اهـ.

وفي القرآن الكريم: (ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآبائكم ما أنزل الله بها من سلطان) وهذه الآية من أدلة القائلين بأن اللغة توقيفية.

تبين من هذا أن الإله علم خاص كما قلنا، وأنه لتضمنه معنى العبادة أطلقه العرب على معبوداتهم على سبيل الاستعارة، وتوهم أهل المنطق أن هذا إطلاق حقيقي فزعموه كلياً مع أنه عَلَمٌ خاص.

ونظير هذا إطلاقهم لفظ حاتم على الكريم، اشتقاقاً من معنى الكرم الذي كان صفة حاتم الطائي المعروف، ولم يخرجه ذلك الإطلاق عن علميته الشخصية.

كذلك لفظ الإله لا يخرجه إطلاقه على المعبودات اشتقاقاً من معنى العبادة عن علميته الخاصة بالله تعالى) اهـ كلام الغماري.

وقبل الشروع في الرد على الغماري، نلخص ادعاءاته التي ذكرها في هذا المحل:

أولاً: إله اسمٌ عَلَمٌ خاصّ، لا يطلق لغةً إلا على الله تعالى.

ثانياً: إطلاق العرب اسم الإله على معبوداتهم ليس إلا من باب الاستعارة.

هاتان العبارتان تحتويان على خلاصة ما يدعيه الشيخ الغماري رحمه الله.

وها نحن نشرع في بيان الرد، ونمهد لهذا الرد بتمهيدات وبحوث لغوية وغير لغوية.

ذكر كلام اللغويين وأصحاب المعاجم في لفظ إله وأصله

قال ابن منظور في لسان العرب: (الإله الله عز وجل) اهـ.

أقول: وإنما عرف الإله بأنه **الله** لأن الألف واللام (ال) في الإله للعهد، والمعهود عندنا من لفظ (الإله) هو المعهود من لفظ الجلالة **"الله"**، وبعض الناس لا يفهمون طريقة العلماء في توضيح الألفاظ فيحسبون هنا أنه أراد حصر معنى الإله سواء كانت اللام عهدية أم لا في الله، فيزعمون بعد ذلك أن لفظ الإله مساوٍ في كل أحواله للفظ الله وهذا غلط محض لا يقع فيه الحذاق.

ولذلك قال ابن منظور بعد كلامه السابق: (وكل ما اتخذ من دونه معبوداً إلٌه عند متخذه والجمع آلهة) اهـ.

إذن كل ما عبد فهو إله عند عابده، وإن لم يكن واجب الوجود ولا موجوداً أصلاً، بل حتى لو كان حادثاً حقيراً، فما دام العابد يعتقد فيه استحقاق العبادة ويعبده فهو يسميه إلهاً على طريق الحقيقية لا المجاز، لأنه لو كان إطلاقه لذلك على سبيل المجاز، لم يكن عابداً له، ولم يكن يعتقد أنه يستحق العبادة وهذا محال، فالمشركون كانوا يعتقدون استحقاق العبادة لما يعبدون، وجمع الآلهة دليل على أن كلَّ فرد منها تحقق فيه عند من جمعه معنى الألوهية لأن هذا هو الأصل في عملية الجمع اللغوية.

وهذا الكلام لم يغب عن علمائنا المتقدمين المحققين، بل نصوا عليه ومنهم ابن منظور فقد قال مباشرة بعد كلامه السابق: (والآلهة الأصنام سموا بذلك لاعتقادهم أن العبادة تَـحقُّ لها، **وأسماؤهم تتبع اعتقاداتهم لا ما عليه الشيء في نفسه**) اهـ.

وعبارته الأخيرة هذه، من حقها أن تكتب بماء الذهب، وقد ذكرنا معناها سابقاً، وخلاصتها: أن إطلاق الاسم على الشيء، لا يتوقف على كون الشيء قد تحقق فيه مدلول الاسم، بل يتوقف على اعتقاد المتكلم ذلك فيه، وهو بعد ذلك قد يكون مصيباً وقد يكون مخطئاً، وأهل الجاهلية كانوا يعتقدون أن ما يعبدونه مستحق للعبادة، ولذلك كانوا يسمونها آلهة بتسمية حقيقية لا مجازية ولا استعارةً، فلو قلنا إنهم كانوا يطلقون ذلك على طريق المجاز، لكان معنى كلامنا أنهم لا يعتقدون حقيقةً أنها مستحقة للعبادة، ولو قلنا إن ذلك كان استعارة منهم لما صح كلامنا لمجرد دعوانا، بل يلزمنا أن نثبت أن هذا اللفظ **(إله)** لم يوضع لغة إلا لواحد وهو الله تعالى، ودون ذلك خرط القتاد، فضلاً عن أن الأصل في الاستعمال الحقيقة لا المجاز ولا الاستعارة.

ولا ريب في أن الإله اسم مشتق من أَلِه يَأْلَه إذا تحير، يعني إذا وقع العبد في عظمة الله وجلاله وغير ذلك من صفات الربوبية وصرف وهمه إليها، أبغَض الناس حتى لا يميلَ قلبه إلى أحد، وأصله من وَلِهَ يَلِهُ أَوْ يَوْلَه وَلَـهاً وَوَلَهَاناً، فهو وَالِهٌ، وقد ألهت على فلان أي اشتد جزعي عليه مثل ولهت، وقيل: هو مأخوذ من أله يأله إلى كذا، أي لجأ إليه لأنه سبحانه المفزع الذي يلجأ إليه في كل أمر، كذا قال ابن منظور.

قال ابن منظور: (وكانت العرب في الجاهلية يدعون معبوداتهم من الأوثان والأصنام آلهة وهي جمع إلاهة، قال الله عز وحل (**ويذرك وآلهتك**) وهي أصنام عبدها قوم فرعون معه) اهـ.

ونص على ذلك صاحب القاموس وأيده شارحه الزبيدي وهاك كلامَهما: (وكل ما اتُّخِذ) من دونه –أي من دون الله– (معبوداً إلهٌ عند متخذه) اهـ.

فالإله عام وليس خاصًّاً كلفظ الجلالة الذي هو عَلَمٌ على الذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال ولا يشركه فيه أحد.

وأصل لفظ الجلالة كما نصَّ عليه الزبيدي وصاحب القاموس: (وأصله إلاه كفِعَال بمعنى مألوه) لأنه مألوه أي معبود، كقولنا: إمام فعال بمعنى مفعول؛ لأنه مؤتَمٌّ به، فلما أدخلت عليه الألف واللام حذفت الهمزة تخفيفاً لكثرته في الكلام، ولو كانتا عوضاً منها لما اجتمعتا مع المعوض منه في قولهم الإلاه، وقطعت الهمزة في النداء للزومها تفخيما لهذا الاسم، هذا نص الجوهري.

(قال ابن برِّي: قول الجوهري لو كانتا عوضاً إلخ، هذا ردٌّ على أبى علي الفارسي لأنه كان يجعل الألف واللام في اسم الباري عوضاً من الهمزة، ولا يلزمه ما ذكره الجوهري من قولهم الإلاه، **لأن اسم الله لا يجوز فيه الإله، ولا يكون إلا محذوف الهمزة،** تفرد سبحانه بهذا الاسم لا يشركه فيه غيره، فإذا قيل: الإله (الإلاه) انطلق على الله سبحانه وعلى ما يعبد من الأصنام، وإذا قلت الله لم ينطلق إلا عليه سبحانه وتعالى ولهذا جاز أن ينادي اسم الله، ولا يجوز يا الإله على وجه من الوجوه مقطوعة همزته ولا موصولة) انتهى.

وقد نقل هذا الكلام النفيس عن ابن بري ابنُ منظور في لسان العرب وأقرَّه، وهو واضح، فالحق أبلج ينبئ عند نفسه عن العقلاء.

وتأمل أيها القارئ في دقة كلام ابن بَرِّي وهؤلاء العلماء، ونصهم الواضح على أن لفظ (**الله**) مخصوص بالمعبود الحق الواجب الوجود المعهود عند المسلمين، وعلى أن لفظ (**الإله**) يجوز إطلاقه لغة على كل معبود، وعلى كل حال فهو ليس مخصوصاً بالله تعالى في أصل الوضع كما زعم الغماري.

وأمَّا ما احتج به الغماري على أن الإله خاصٌّ بأنَّ كثيراً من الناس يتسمون باسم عبد الإله فيكون الإله خاصَّاً بالله؛ لأنه لا يصح أن يكون الواحد عبداً لغير الله، فهذا الاستدلال باطل كما لا يخفى بأدنى نظر؛ لأن الناس يتسمون أيضاً بعبد الفاتح والفتاح وبعبد المصور وبعبد الرحيم، وبعبد الملك وبغير ذلك، ولا يدل شيء من ذلك على أن الفاتح والرحيم والمصور والملك خاصٌّ بالله تعالى، كما لا يدل على أنها أعلام لله تعالى كما زعم الغماري.

وإنما يتسمى من يتسمى بعبد الإله بناء على ملاحظة أن الألف اللام تفيد العهد، فتكون الإله عند ذلك مساوية للفظ الله في الدلالة على الذات الواجب الوجود الواحد، ولا تفيد ذلك بناءً على أصل الوضع اللغوي كما يدعي الغماري.

وأمَّا نفيه أن إطلاق لفظ الإله على المعبودات غير الله تعالى يجعله كلياً فهو مجرد مغالطة أو بناء على وهم، فإنَّ الأصلَ أنَّ اللفظ يستعمل في ما وضع له، ولا يصح ادعاء العَلَمِيَّة أو غيرهما إلا بدليل، ولا دليل هنا، بل الاستعمالات القديمة والحديثة دالَّة على أنَّ لفظ الإله كلي.

وكونه ليس بإطلاق حقيقي، مجرد دعوى غير صحيحة.

وأمَّا ما استدل به من كلام الراغب الأصفهاني، فلا يدل على أن الإله عَلَمٌ على الذات الواجب الوجود المعهود لنا، بل يدل على أنَّه كلي، لأن الراغب قال: (لكنَّ العرب لاعتقادهم أنَّ ههنا معبودات جمعوه فقالوا الآلهة) اهـ، فهذا صريح في أن إطلاقهم موافق لأصل اللغة، ولكنه مقارنة بالأمر في نفسه غير صحيح، وكون

المعنى غير صادق لا يستلزم كونه غير صحيح من حيث الاستعمال اللغوي كما لا يخفى.

والآية التي استدلَّ بها لا تدلُّ على ما يريد، بل غاية ما تدل عليه هو أنَّ ما يدَّعون أنه إله ليس بإله، وليس موجوداً كإله، فإذا نفينا وجود المصداق الذي يدعونه، لم يبق إلا الاسم، فصاروا كأنهم يعبدون الأسماء فعلاً وحقاً؛ لأنها لا مصداق لها.

وأين هذا المعنى مما يريد الغماري الدلالة عليه، وهو أن لفظ الإله ليس بكلي، إن الآية لا دلالة فيها على شيء من ذلك كما لا يخفى، واستدلاله بها مجرد مغالطة، لأنه استدلال بشيء على غير ما يدلُّ عليه لأدنى وجه شبه وإيهام.

والأمر المستغرَب في كلام الغماري هنا أنه اعتمد على ما قاله الفيومي في المصباح المنير وأهمل سائر ما قاله العلماء الذين أشرنا إلى بعضهم، وكان ينبغي أن يُنَبِّهَ أو يتنَبَّهَ إلى أقوال أهل العلم الأخرى، لئلا يتسرع بعد ذلك إلى الاعتراض على البناني كما فعل، والحقُّ أن من تأمل في كلام الفيومي وجده محتاجاً إلى تدقيق وخاصةً إذا لاحظ ما بيناه وما سنذكره.

أما قوله: **(والإله المعبود)** فهو صحيح مطلقاً، وأما قوله بعد ذلك: **(وهو الله سبحانه وتعالى)** اهـ، فإن أراد به أن الله هو المعبود بحق أو أراد أن لفظ المعبود هنا يراد به المعهودة عبادته أو الذي عبادته صحيحة، فهو منحصر قطعاً في الله تعالى فلا يوجد غيره يصدق عليه ذلك، وأما إن أراد أن مطلق كلمة الإله لا تدل إلا على الله في أصل الوضع اللغوي، فكلامه غير صحيح، وعلى هذا بنى قوله بعد ذلك بأن استعمال المشركين لهذا اللفظ في معبوداتهم استعارة، أي ليس استعمالاً للفظ في أصل ما وضع له!

وادعاء أنَّ استعمال العرب لكلمة الإله في ما يعبدون إنما هو استعمال على سبيل الاستعارة لا يصح؛ لأنه يعني أنَّ العرب كانوا يعلمون أن ما يعبدونه لا يستحقون العبادة أو أنهم كانوا يعلمون أن آلهتهم لا تنفع ولا تضر، ولكنهم يسمونها آلهة تشبيها لها بالله تعالى، أو على أقل تقدير يدلُّ على أنهم كانوا لا يعتقدون حقيقة الألوهية فيما يعبدون، وهذا منافٍ لكونهم مشركين.

وهذا الكلام بيِّن الغلط، بل العرب كانوا يطلقون اسم الإلهة على ما يعبدون من دون الله لأنهم يعتقدون فيما يعبدون خصائص الألوهية الحقة، فلم يكونوا يقولون إن ما نعبده ليس بإله حقيقية ولكنا نسميه إلهاً تشبيهاً له بالإله، بل كان النزاع معهم على أنهم يعتقدون الألوهية الحقيقية فيما يعبدون، فاستعمالهم لفظ الإله في ما يعبدون استعمال حقيقي، فما قاله الفيومي إذن ليس صحيحاً.

وكان ينبغي بالغماري الانتباه إلى هذه الناحية، ولم يكن يصح منه أن يكتفي بنقل كلام الفيومي في المصباح ثم يبني عليه أكثر ما أورده في رسالته هذه مخالفاً المناطقة وسائر اللغويين وغيرهم من المفسرين، فهذا ليس صنيعاً يحمد عليه.

ولو نظرَ الغماري إلى مختار الصحاح وهو من المعاجم المختصرة الموجزة، وفي متناول الأيدي لرأى عين ما نقلناه عن كبار علماء اللغة، وها نحن ننقل بعض كلامه: (الآلهة الأصنام، سموا بذلك لاعتقادهم أن العبادة تحق لها، وأسماؤهم تتبع اعتقاداتهم لا ما عليه الشيء في نفسه) اهـ.

فتأمل رحمك الله في جوهر هذا الكلام وخاصَّة في العبارة الأخيرة، وتذكر ما قلناه لك سابقاً لتعرف الحق وتميزه عن الباطل، وهو يصرح كما ترى أنَّ المشركين كانوا يعتقدون استحقاق معبوداتهم للعبادة، وليس تسميتهم لها بالآلهة مجرد استعارة، فإن الأسماء تتبع الاعتقادات لا ما عليه الشيء في نفسه.

وقال العلامة الفيروزآبادي في بصائر ذوي التمييز (2/ 17) في بيان كيفية إطلاق الإله على الله وأنه بالغلبة لا بالوضع على العلمية:

(فإن قيل: المحكي عن الخليل كما ذكر الثعلبي أن غيره تعالى يطلق عليه (إله) منكراً ومضافاً، كقوله تعالى: (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة).

قيل: المراد من هذه أنه صار بالغلبة مختصّاً به تعالى.

وقد أوضح هذا الزمخشري فقال: **والإله** من أسماء الأجناس كالرجل، يقع على كل معبود بحقٍّ أو باطل، ثم غَلَبَ على المعبود بحق، وأما **الله** فمختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره) اهـ.

وليس بعد هذا الكلام حاجة إلى مزيد نقل، للدلالة على بطلان ما زعمه الغماري، ولكن زيادة في الفائدة لطلاب العلم ننقل ما قاله السمين الحلبي في **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ** (1/ 105): (**الله** هذا الاسم المعظم، للناس فيه أقوال كثيرة ومسألات شهيرة، قد أتقنتها والحمد لله في **التفسير الكبير** وكتاب **"الدر المصون"** ولنذكرها هنا بعض ذلك فنقول:

اختلف الناس في الجلالة المعظمة، هل هو مشتق أو مرتجل؟ والقائلون بالاشتقاق اختلفوا:

فقيل: هو من أله فلان يأله ألاهة أي عبد عبادة، فالإه فعال بمعنى معبود.

ومنه قيل للشمس إلاهة؛ لأن بعض الناس عبدوها. قال:

تروحنا من اللعباء عصراً فأعجلنا الإلاهة أن تؤوبا

وقيل : من أله أي تحير، وقيل : معناه ما أشار إليه علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: (كلَّ دون صفاته تحبيرُ الصفات، وضل هناك تصاريف اللغات) أي أن العبد إذا تفكر فيه تحير، وفي الحديث: (تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في الله).

فإذا ثبت أن أصله إلاهٌ فقد أدخلوا عليه الألف واللام فصار الإله، ثم نقلوا حركة الهمزة إلى لام التعريف وحذفوها، والتقى مثلان فأدغموه وفخموه تعظيماً.

وقيل : بل حذفت همزته كما حذفت همزة الناس، وأصله الأناس، ويدل على ذلك مراجعة الأصل فيهما. قال:[من الطويل].

معاذ الإله أن تكون كظبية ولا دمية ولا غفلة ربرب

وقال الآخر:

إنَّ المنايا يطلعن على الأناس الآمنينا

واختص بالباري تعالى فلم يجسر أحدٌ من المخلوقين أن يتسمى به، ولذلك قال تعالى: (هل تعلم له سمياً)، وهذا بخلاف بقية أسمائه؛ فإنه قد تجاسر عليه الكذاب، فتسمى -عليه اللعنة- الرحمن الرحيم، وكذا **الإله** قبل النقل والتفخيم يختص به تعالى، وأما **إله** فقد يقع على المعبود بالباطل، قال تعالى: (**ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به**).

وقيل: هو مشتق من وله أي دهش، ومن إخوانه دَلَه وعَلَه، أي أن كل مخلوق قد وله نحوه وفزع إليه، وذلك إما بالتسخير فقط كالجمادات والحيوانات، وإما بالتسخير والإرادة معاً كبعض الناس، ومن ثم قال بعض الحكماء: الله محبوب الأشياء كلها، وعليه (**وإن من شيء إلا يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم**).

فأصله ولاه بمعنى مألوه أي مفزوع إليه، فأبدلت الواو المكسورة همزة كهي في وشاح ووعاء حيث فيهما إشاح وإعاء، ثم أدخلوا عليه الألف، وفعل به ما تقدم، وعليه قول الخليل، وعليه اعتراضات أجبت عنها.

وقيل: هو من لاه يلوه، أو من لاه يليه إذا احتجب، قيل: وهو إشارة إلى قوله: (**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**) وإلى الباطن في قوله: (**هو الأول**

والآخر والظاهر والباطن) وفي حديث وهيب : (إذا وقع العبد في الألهانية لم يجد أحداً يأخذ بقلبه). قال القتيبي: هي فعلانية من الإله، فقال: إله بين الإلهية والألهانية) اهـ.

هذا هو كلام السمين الحلبي نقلناه للفائدة، ولكن تأمل قوله: (**وأما إله فقد يقع على المعبود بالباطل) و"قد" هنا للتحقيق لا للتشكيك.**

وقال السمين الحلبي في الدر المصون(1/ 23) في لفظ الجلالة : (وهو عَلَمٌ على المعبود بحق لا يطلق على غيره، ولم يجبر أحد من المخلوقين أن يتسمى به، وكذلك الإله قبل النقل والإدغام، لا يطلق إلا على المعبود بحق، قال الزمخشري: كأنه صار علماً بالغلبة، وأمَّا إله المجرد من الألف واللام فيطلق على المعبود بحق وعلى غيره) اهـ.

ولو بنينا على قول من يقول أن الإله علم على الله بالغلبة، فإنه لا يجوز أن يخفى الفرق بين العلم المرتجل والعلم بالغلبة، ولا يجوز أن يخفى أن نفس كونه صار علماً بالغلبة يستلزم ويتضمن أنه لم يكن كذلك ثم صار بكثرة الاستعمال واشتهاره، وهذا دليل على أنه كلي لا جزئي كلفظ الجلالة (**الله**).

وقياس الغماري هذه المسألة على حاتم المشهور بالكرم، قياس مقلوب وغير صحيح ولا يدل على مدعاه من غلط البناني وغيره من المناطقة، فإن (حاتم) أصلاً عَلَمٌ خاصّ وضع على شخص معين، ثم لما اشتهر حاتم بالكرم، صار يستعار اسمه ليطلق على غيره المتصف بالكرم، والأمر ليس كذلك في ما نحن فيه، فإن لفظ الإله لم يوضع كعلم على الذات الواجب الوجود، بل غلب ذلك عليه عند شيوع الاعتقاد الصحيح بين الناس، وإطلاق اسم حاتم على غير حاتم ليس من باب

العلم بالغلبة، بل من باب الاستعارة، بخلاف إطلاق اسم الآلهة في اعتقاد الكفار على معبودهم فهو إطلاق حقيقي وأما شيوع الإله عندنا -المسلمين- وتبادره في الله فهو للعهد والغلبة.

ويظهر بذلك أن اعتماد الغماري على مثال حاتم ليس بصحيح أيضاً.

وبناء على ذلك يبطل قوله: (وتوهم أهل المنطق أن هذا إطلاق حقيقي فزعموه كلياً) اهـ، بل الصحيح أنه من وهم، فزعمه علماً خاصَّاً لله تعالى، بل العَلَمُ الخاص هو (الله).

وعلى هذا يحمل قول الإمام الرازي في تفسيره (1/ 169): (قال الخليلُ: أطبق جميع الخلق على أن قولنا **(الله)** مخصوص بالله سبحانه وتعالى وكذلك قولنا **الإله** مخصوص به سبحانه وتعالى) اهـ.

فلا خلاف في لفظ الجلالة **(الله)**، وأما ما نقله عن كون **(الإله)** مخصوصاً بالله أيضاً فهذا صحيح بناء على الغلبة لا العلمية المرتجلة، وقد وضحنا ذلك، وبينا أن ذلك لا يستلزم نفي كون (إله) كلياً، وقد صرَّح الإمام الرازي بأن بعض الناس يطلقون (الإله) على غير الله، وعلل ذلك فقال: (وأما الذين كانوا يطلقون اسم الإله على غير الله تعالى، فإنما كانوا يذكرون بالإضافة كما يقال: إله كذا، أو ينكرون فيقولون إله كما قال الله تعالى خبراً عن قوم موسى: **(اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة، قال إنكم قوم تجهلون)** اهـ.

إذن فهذا نص على أن **(إله)** لا يساوي في الإطلاق والدلالة **(الله)** وكذلك لا يساويه (الإله) إلا من الجهة التي بيناها سابقاً، ويبقى الكلام الأقوى قول من يقول بكون الإله أصلاً كلياً، ولا يضر بين ذلك أن صار علماً بالغلبة، ومن هنا قد يجيء الإيهام الذي يشير إليه الغماري وغيره.

رأي العلامة أبي السعود رحمه الله

قال المفسر المشهور أبو السعود في تفسيره المسمى بـ(**إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**) (1/ 10): ((الله) أصله الإله فحذفت همزته على غير قياس كما ينبئ عنه وجوب الإدغام وتعويض الألف واللام عنها حيث لزماه، وجرِّدا عن معنى التعريف، ولذلك قيل: يا الله، بالقطع... **والإله في الأصل اسم جنس يقع على كل معبود بحق أو باطل، أي مع قطع النظر عن وصف الحقيقة والبطلان، لا مع اعتبار أحدهما لا بعينه، ثم غلب على المعبود بالحق كالنجم والصعق.**

وأما الله بحذف الهمزة **فعَلَمٌ مخصوص بالمعبود بالحق**، لم يطلق على غيره أصلاً.

واشتقاقه من الإلهة والألوهة والألوهية بمعنى العبادة حسبما نصَّ عليه الجوهري، على أنه اسم منها بمعنى المألوه، كالكتاب بمعنى المكتوب، لا على أنه صفة منها بدليل أنه يوصف ولا يوصف به حيث يقال: إله واحد، ولا يقال: شيء إله كما يقال: كتاب مرقوم ولا يقال: شيء كتاب.

والفرق بينهما أنَّ الموضوع له في الصفة هو الذات المبهمة باعتبار اتصافها بمعنى معيَّن وقيامه بها، فمدلولها مركَّب من ذات مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية أصلاً، ومن معنى معيَّن قائم بها، على أنَّ ملاك الأمر تلك الخصوصية، فبأي ذات يقوم ذلك المعنى يصح إطلاق الصفة عليها كما في الأفعال، ولذلك تعمل عملها كاسمي الفاعل والمفعول، والموضوع له في الاسم المذكور هو الذات المعينة والمعنى الخاصّ فمدلوله مركب من ذينك المعنيين من غير رجحان للمعنى على الذات كما في الصفة ولذلك لم يعمل عملها) اهـ.

ثم أورد كلاماً في غاية الإفادة فقال:

(وقيل: هو اسم علم للذات الجليل ابتداء وعليه مدار أمر التوحيد في قولنا: لا إله إلا الله، ولا يخفي أن اختصاص الاسم الجليل بذاته سبحانه بحيث لا يمكن إطلاقه على غيره أصلاً كاف في ذلك، ولا يقدح فيه كون ذلك الاختصاص بطريق الغلبة بعد أن كان اسم جنس في الأصل، وقيل: هو وصف في الأصل لكنَّه لما غلب بحيث لا يطلق على غيره أصلاً صار كالعَلَم، ويردُّه امتناع الوصف به)اهـ.

فأنت ترى أن العلامة أبا السعود قد ردَّ القول بأن هذا الاسم علمٌ ابتداء، وصرَّح بأن اختصاصه به على سبيل الغلبة لا يضر بمعنى التوحيد، وسيأتي بيان مفهوم الغلبة وأقسامها قريباً.

بيان رأي الإمام العلامة البيضاوي

سوف نبيِّن في هذا الموضع حقيقة كلام البيضاوي لما له من أهمية ومكانه بين المفسرين والعلماء في مختلف العلوم، ونُتبِعُه بذكر أقوال وتحقيقات أصحاب الحواشي، وسوف يتبين لك أيها القارئ العزيز مدى التحقيق الذي وصل إليه هؤلاء خلافاً لما يشيعه بعض الجهلة ممن انتكس وانقلب على رأسه فصار يستهزي بأصحاب الحواشي والشروح والمتون، وهذا شهادة منه على حمقه وجهله**!!**

قال **الإمام البيضاوي**: (والله أصله إله فحذفت الهمزة، وعوِّضَ عنها الألف واللام، ولذلك قيل يا ألله بالقطع) اهـ.

وقال **العلامة الشهاب الخفاجي** في حاشية بعد كلام مفيد، ولكن سبق ذكر بعض معناه فيما سبق(1/ 51): (ثم إن تعريفه بأل جارٍ على القياس المطرِّد، لكنَّه

بعد الغلبة والشيوع نزلَ منزلة العَلَم الشخصي، خفف واستغنى بمخففه وهو الله عن الإله حتى صار كالمُمات المرفوض) اهـ.

وقال الشهاب في (1/ 52) توضيحاً لمفهوم العلم بالغلبة وأقسامه:

(قوله: (إلا أنه يختص بالمعبود بالحق الخ) يعني أنه بعد التغيير والحذف اختص بالمعبود بالحق، بحيث لم يستعمل في غيره أصلاً، وصار المراد به الذات كما في سائر الأعلام، فصحَّ التوحيد.

والغلبةُ -كما قال الشارح المحقق- أن يكون لفظ عموم فيحصل له بحسب الاستعمال خصوصية لشيء، بمعنى زيادة اختصاص إمَّا إلى حدِّ التشخص فيصير عَلَماً كالنجم، أوْ لا فيصير اسماً غالباً كالسَّنَة، أو صفةً غالبة كالرحمن.

ثم إن الغلبة بحسب الاصطلاح أعمّ من أن تستعمل أوَّلاً في غيره أوْ لا تستعمل أصلاً، وهي في الأول تحقيقية كالإله والنجم، وفي الثاني تقديرية وقياسية كالدَّبَران[1] والله، ولا عبرة بما قاله الأستاذ الخال من غلبة الله تحقيقية وإن استدل عليه بما لا يجيده) اهـ.

وهو كلام نفيسٌ كلُّه فوائد ومحاسن.

ثم زاد العلامة الشهاب تحقيقا آخر في إطلاق الإله وما معناه (1/ 52) نذكره هنا، فقال أعلى الله تعالى درجته في دار المقام:

(ثم إنَّ كلام المصنف رحمه الله محتملٌ لأن يكون المراد أن **الإله** المعرَّف باللام يقع على كل معبود، وغَلَبَ على المعبود بحق، أي على ذاته المخصوصة فصار عَلَماً بالغلبة ينصرف إليه عند الإطلاق، ثم أكد الاختصاص بالتغيير فصار مختصاً به،

(1) !! ! !ž ! !! !!! !!!!! !!! ! !! ! !!! !!!!! !!! ! !!!! ! !!! ! !!!!!ز! !!! !!! ! !!!! ! !!!!! ! !! ! ! ! ! ! !!!! ! ! !!!! !ز!
!!!! ! !!! !!!ز!!!Š!!!! !!!!! !!!! !!!Š!!! ! !! !!! !Ÿ!! !!!! ! !!!! !!!! !!!!!

فالإله المعرَّف قبل الهمزة وبعده عَلَمٌ لتلك الذات، إلا أنه قبل الحذف قد يطلق على غيره، وبعده لا يطلق أصلاً، وهذا ما اختاره قدس سره.

ويحتمل أن تكون اللام للعهد إشارةً إلى الأصل المذكور أوَّلاً، فيكون المراد أن إلهاً المنكر مستعمل للمعبود مطلقاً، والمعرَّف صار بالغلبة مختصاً بالمعبود بالحق بدون أن يصير علماً.

واللهُ علم لذات معيّن هو المعبود بالحق سبحانه وتعالى، وهذا ما اختارَه السعد وحَمَـل عليه كلام الكشاف واستشهد له بتنكيره الحق في الأول وتعريفه في الثاني، وذكر أنَّ الإله اسم لمفهوم كلي هو المعبود بحق، والله عَلَمٌ لذات معيّن هو المعبود بالحق تبارك وتعالى، وبهذا الاعتبار كان قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد).

وعلق على قولهم (المعبود بالحق) فقال (1/ 52):

(**ولا يخفى عليك** أن الباء في قوله بالحق باء الملابسة، وملابسة العبادة للحقية بمعنى اتصافها بها وكون العبادة حقة تستلزم حقية المعبود، وهي المراد هنا بطريق الكناية، فآل المقصود منه أنه المعبود بحق، وتغير الحق بتعريفه تعين للمعبود وهو تشخصه فيقتضي أن المراد منه الذات المقدس الموجود في الخارج، وتنكيره بقرينة المقابلة يقتضي إرادة المفهوم، لأن المعبود الحق واجب التوحيد، **فكليته باعتبار مفهومه لا باعتبار أفراده، وهو لا غبار عليه**) اهـ.

فلا ضرورة في تعيين **الإله** إلى جعله عَلَماً خاصَّاً، بل يكفي فيه الغلبة أو التعريف بالعهد، ويدل على ذلك ما ذكره المحقق الخفاجي بعد فقال (1/ 52):

(ويؤيده ما نبَّه عليه المحقق رحمه الله من تمثيله له بالسَّنَة، ولا شبهة في عدم عَلَمِيّتها، ولذا قال رحمه الله: وأما تشبيه الإله بالنجم وغيره من الأعلام فليس في

العلمية، بل في مجرّد الغلبة، سواء انتهت إلى حد العلمية أوْ لا، ألا ترى أنَّ السَّنَة ليست عَلَماً شخصياً ولا جنسياً، إذ لا ضرورة تدعو إليه) اهـ.

والأصل بقاء اللفظ على ما جاء عليه في أصل اللغة، ولا يصح نقل الألفاظ من مقام الأوصاف إلى العَلَمِيّـة لأدنى شبهة.

فلفظ السَّنَة يفيد تعيين المراد دون الحاجة إلى ادعاء أن السَّنَة عَلَمٌ خاصٌّ على المقصود منه، وهكذا الإله.

ثم ذكر الشهاب العلامة تنبيهاً مفيداً نقله عن ابن مالك، وها نحن ننقله هنا، وتأمل في نصه على أن الإله اسمٌ لكل معبود بلا قيد كونه حقاً أوْ لا، بخلاف اسم الجلالة **الله**، قال رحمه الله تعالى في حاشية (1/ 53):

(**تنبيه**: كان عندي فيما قال الشيخان هنا في لفظ الله وما فيه للشراح من قيل وقال شُبَهٌ لم أبدها تأدباً، حتى رأيتُ ابن مالك رحمه الله في شرح التسهيل صرَّح بها حيث قال: **الله** من الأعلام التي قارن وضعها أل، وليس أصله الإله كما زعموا، بل هو عَلَمٌ جامع لمعاني الأسماء الحسنة كلها، ولذا يقال لكل ما سواه الله بلا عكس[1]، ولو لم يرد على من قال أصله الإله إلا أنه ادَّعى ما لا دليل عليه لكان ذلك كافياً، لأن الله والإله مختلفان لفظاً ومعنى، أمَّا لفظا فلأنَّ أحدهما معتل العين والثاني مهموز الفاء صحيح العين واللام، فهما من مادتين، فردهما إلى أصلٍ واحد تحكّم من سوء التصريف. **وأما معنىً فلأن الله خاص به تعالى جاهلية وإسلاماً، والإله ليس كذلك لأنه اسم لكل معبود**، ويوضحه قول الأنصاري:

[1]- أي الأسماء الحسنى سوى لفظ الجلالة، فنص شرح التسيهل: (كل اسم سوى الله من الأسماء الكريمة هو من أسماء الله، ولا ينعكس).

باسم الإله وبه بدينا   ولو عبدنا غيره شقينا[1])اهـ.

فاحرص على فهم هذا الكلام العالي الشريف، ولا تلتفت في نحو هذه المباحث إلى مجرد التهويل والمشاغبة فإن ذلك لا يليق.

وقد نقل الخفاجي هنا كلام ابن مالك بنوع اختصار، وتجد كلام ابن مالك في شرح التسهيل (1/ 172)، ومن المفيد هنا أن نذكر بعض عبارة ابن مالك بنصها لوضوحها فقد قال (1/ 173): (وأما اختلافهما في المعنى فلأن الله خاص بربنا تبارك وتعالى في الجاهلية والإسلام، والإله ليس كذلك، ولهذا يستحضر بذكر الله مدلولات جميع الأسماء، ولا يستحضر بالإله إلا ما يستحضر بالمعبود، وهذا بين من قول بعض الأنصار رضي الله عنهم) اهـ.

ثم ذكر البيت على النحو التالي:

باسم الإله وبه ندينا   ولو عبدنا غيره شقينا

ولو لم ننقل عن العلماء إلا هذا الكلام لكفى، ولكنا أطلنا في النقل والاستشهاد بأقوالهم رحمهم الله تعالى لئلا يتصور الجاهل غفلَتَهم عمّا أشار إليه الغماري، وعدم فهمهم له، وهذا ما يظنه بعض الحمقى الذين ينتسبون إلى الغماري

---

(1) [illegible] بِاسم الإلهِ وَبهِ بَدينا** [illegible]

[illegible]

رحمه الله ويتكلمون باسمه، ويظنُّون أن ما أتى من مفرداته أو تفرداته، وأنَّ علماءنا لم يعقلوا ذلك أو لم يعرفوه!!

والإمام ابن مالك رحمه الله وإن كان يخالف ما مر في لفظ الجلالة **(الله)** فيقول إنه ليس مشتقاً أصلاً، إلا أنَّ محل استشهادنا بكلامه آخره الذي نبهنا إليه، وهو مقام البحث مع الغماري، ولا يضرنا هنا الاختلاف في لفظ الجلالة (الله) هل هو مشتق أم لا.

والحقُّ أن ما وضحناه من مفهوم (إله) (والإله) و(الله) والفرق بين كل وحد منها والآخر، واضح لأول نظرة، وإن كان هذا الوضوح من جهة إجمالية، أي لا بناء على التخريج على القواعد النحوية واللغوية، لأنَّ العربي يتذوق هذا الفرق أصالة، وإن غفل عن تعليلاته وتوجيهاته كما بينها العلماء.

ولنختم هذه المناقشة بنقولات نفيسة عن الإمام العلامة القونوي والعلامة ابن التمجيد في حاشيتيهما على تفسير الإمام البيضاوي.

قال العلامة القونوي في حاشيته (1/ 171): (قوله: **(إلا أنه مختص بالمعبود بالحق)** يعني أنه بعد التغيير والحذف اختصَّ بالمعبود بالحق، بحيث لم يصحّ استعماله في غيره أصلاً، استدراكٌ لدفع توهم ناشئ مما سبق، وهو أنه إذا كان أصله **إله** لا يكون بينهما فرقٌ، فهو يطلق على كل معبود كما يطلق أصله، إذ الظاهر عدم الفرق بين الكلمة وأصلها، فدفعه بقوله: (إلا أنه) أي لكنه لفظة الله مختصة بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره في الجاهلية والإسلام وصار المراد به الذات كما في سائر الأعلام،

وأما انفهام كونه معبوداً بالحق فباعتبار أصل معناه إذ في الأعلام قد يشعر وصف مدح أو ذم لكن بالتبع، والمقصود الذات) اهـ.

وهو كلام نفيس.

وقد وضح ابن التمجيد في حاشيته (1/ 117) هذا المعنى زيادة توضيح نذكره لك هنا حرصا على الإفادة قال رحمه الله:

(قوله: (إلا أنه مختص بالمعبود بالحق) يريد أن يبين الفرق بين اسم الله والإله بعد اشتراكهما في الاختصاص بالمعبود بالحق وكونهما عَلَمين له، يعني اسم الله مختص من أول الأمر ومن أصل الاستعمال بالمعبود بالحق، بخلاف الإله هكذا معرفاً باللام فإنه في الأصل لكل معبود حقاً أو باطلاً، ثم غلب استعماله في المعبود بالحق، فلفظة (**الله**) عزَّ اسمه في الأعلام بمنزلة لفظ زيد بلا تشبيه، والإله بمنزلة النجم والصعق، ومنهم من قال: إن **الإله** غلب على هذا المفهوم الكلي الذي هو مفهوم المعبود بالحق، لا على المعنى الجزئي الشخصي، فحينئذ لا يكون بمنزلة النجم والصعق لأنهما غالبان على المعنى الشخصي والإله على الكلي الذي هو نوع من مطلق الإله، فهو على هذا عام، فخصوصُه على هذا بمنزلة السَّنَة التي غلبت على عام القحط الذي هو نوع مخصوص من مطلق العام، فخصوصه على هذا خصوص نوع من الجنس وعلى الأول خصوص شخص منه، وردَّ هذا القول بأن المتبادر من لفظ **الإله** عند إطلاقه الفرد المعين من الجنس لا النوع المخصوص منه، ولذلك شبهه صاحب الكشاف بالنجم، والمفهوم من ظاهر التشبيه أنَّ غلبته من باب غلبة الجنس على الشخص عَلَماً، لا على النوع؛ لأنَّ غلبة المشبَّه به من هذا الباب، فجعل أحد طرفي التشبيه عَلماً دون الآخر تحكُّمٌ، ولا يدفع التحكم تشبيهه ثانياً بالسنة الغالبة على عام القحط حيث قال: والإله من أسماء الأجناس كالرجل والفرس

اسم يقع على كل معبود بحق أو باطل ثم غلب على المعبود بحق كما أن النجم اسم لكل كوكب ثم غلب على الثريا وكذلك السنة على عام القحط، لأن فيها مانعاً مخصوصاً يخرجها عمَّا يقتضيها ظاهر التشبيه من كونه عَلَماً، إذ لا يفهم من السنة معنى شخصي ليجعل من أعلام الأشخاص، ولا ضرورة في جعلها علم جنس وليس في الإله هذا المانع.

وقال صاحب الكشاف: وأمَّا الله فمختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره.

قال الجرجاني رحمه الله: فالإله قبل حذف الهمزة وبعدها علم لتلك الذات المعينة، إلا أنه قبل الحذف أطلق على غيره إطلاق النجم على غير الثريا، وبعده لم يطلق على غيره أصلاً.

أقول: فيه نظرٌ، لأن العَلمية تمنع إطلاق الاسم على غير معناه العلمي، فبعد القطع بأنه قبل هذه الهمزة عَلَمٌ للذات المعينة لا وجهَ لتجويز إطلاقه على غير تلك الذات نعم قبل غلبته على المعبود بالحق يجوز إطلاقه على الغير لكنه حينئذ ليس علماً، بل هو اسم جنس لما أن العلّامة صرَّح بأنَّ الإله من أسماء الأجناس كالرجل والفرس، ويمكن أن يقال: إنَّ للإله بعد الغلبة جهتين: جهة كونه اسم جنس وجهة كونه علما وجواز إطلاقه على الغير بالاعتبار الأول دون الثاني بخلافه بعد حذف الهمزة فإنه بعد حذفها ليس له إلا جهة) اهـ.

وذكر العلامة القونوي في حاشيته كلاماً ثميناً فيه درر وفوائد بحسب طالب العلم اقتناصها فقال (1/ 118):

(قوله: (والإله في أصله) أي قبل الغلبة (يقع لكل معبود) بالحق أو بالباطل (ثم غلب على المعبود بالحق) أي على المخصوصة، فصار علماً بالغلبة ينصرف إليه عند الإطلاق، ثم أكد الاختصاص بالتغيير فصار مختصاً به، فالإله المعرَّف قبل

حذف الهمزة وبعده عَلَمٌ لتلك الذات، إلا أنه قبل الحذف قد يطلق على غيره، وبعده لا يطلق أصلاً، وهذا ما اختاره السيد السند.

ولا يخفى أن كلام المصنف ومذاقه يشعر أن **إله** المنكر مستعمل في المعبود مطلقاً من غير غلبة، والمعرَّف صار بالغلبة مختصاً بالمعبود بالحق بدون أن يصير علماً، **والله** علم للذات المخصوصة حيث قال: (إلا أنَّه مخصوص بالمعبود بالحق) في لفظة **الله والإله** في الأصل إلخ ثم **غلب على المعبود بالحق**، ولم يقل: (ثم اختص بالمعبود بالحق)، ولا ريب أنَّ الغلبة بحسب الاصطلاح أعمّ من أن يكون علماً أولاً وأن يستعمل في غيره أولا وادعاء العلمية لا بد له من السند) اهـ.

والحق أنّه ليس ثمة سند على ادعاء العلمية للغماري ولا لغيره، والردّ على دعوى الشريف صار واضحاً.

وبهذه النقولات والتحريرات العزيزة، نكون قد أفضنا في بيان تقويم الأخطاء التي وقع فيها الشيخ الغماري رحمه الله في مختلف جهات كلامه، وقد حرصنا على بيانها هنا، لئلا ينخدع بها طلاب العلم والحريصون على طلب الحق.

وبذلك انتهى الرد المفصل على ما ادعى الغماري أنه الخطأ الثاني الذي وقع فيه البناني، وسائر المناطقة، وتبين أن الأقرب إلى هذا الوصف هو الغماري رحمه الله نفسه.

****

الاعتراض الثالث: في رد دعوى اختصاص الكلي بالممكنات

قال الشيخ الغماري في هذا الاعتراض والتخطئة للبناني وغيره من المناطقة والمفسرين واللغويين والأدباء.. إلخ.

(الثالث: أنّ الكلى إنما يتأتى في الممكنات كالنبي والملك والعرش والكرسي واللوح والقلم والسماء والشمس والقمر والفلك والكوكب والروح والنفس والإنسان والحيوان والنبات، وما إلى ذلك مما يتركب من أجناس وفصول ويدخل في دائرة المقولات العشر المجموعة في قول القائل.

زيد الطويل الأبيض ابن مالك ببيته بالأمس كان متكى
بيده غصن لوه فالتوى فهذه عشر مقولات سوا

أما واجب الوجود سبحانه، فهو منزه عن ذلك كله، ليس شيء من أسمائه وصفاته كليا يتركب من جنس يشترك به مع غيره، ولا من فصل يميّزه عنه: بل هي خاصة به كخصوص العلم الشخصي بمسماه) اهـ.

هذا ما قاله الغماري، وكلامُه في الحقيقة لا قيمةَ له، إذ لا ينطوي على تحقيق مطلقاً، فليس من شرط الكليات أن تكون ممكنات أصلاً، بل هذا شرط اشترطه هو ولم يأت على ذكره أي منطقي بدليل أو وجهٍ معتبرٍ، وإنما اشترطه الغماري وتمسَّك به ليتأتى له الرد على المناطقة، واختيار ما اختاره، مما هو غير صحيح لغة كما بينا.

ولا شك أنَّه وقع في هذا الغلط؛ لأنه يتوهم أن من شرط المعنى الكلي أن يكون ممكن الوجود أو موجوداً، ولما كان يصحُّ صدقه على كثيرين، فاستحال عنده أن يكون واجباً، وكذلك استحال أن يكون ممتنعاً، لأن الأول لا يتعدد، والثاني لا يوجد أصلاً، وليس من شرط الكلي أن يتألف من جنسٍ وفصلٍ، ولا أن يكون

جنساً وفصلاً، بل يكفي أن يكون معنى صادق على كثيرين، لا يشترط في ما يصدق عليه الكلي أن يكون موجودا أيضاً، خلافاً لما زعمه الغماري.

وأنا استغرب فعلاً من صنع الغماري هنا إذ اشترط أن يكون للكلي جنسٌ أو فصلٌ، ورضي أن يكون غير ذلك كالخاصّة مثلاً، مع العلم أن المناطقة قسموا الكليات إلى خمسة منها الجنس والفصل، ومنها الخاصة والعرض العام والنوع، فكيف يقبل أن يكون لله تعالى خاصة وهي كلي؟!! ومعنى الكلي أنه يصدق على كثيرين، وهذا هو السبب الأصلي الذي رفض لأجله الغماري كون معنى الإله كلياً، وهو متحقق في الخاصة كما ترى.

إذن، ما فعله الغماري محضُ تحكم لا غير.

ولا يوجد أحد من المتكلمين يقول: إن لله تعالى جنساً وفصلاً، بل كلُّهم نفوا هذا عنه تعالى كما هو معلوم، إذ نفوا التركيب عنه جل شأنه، فكأن الغماري عندما يرفض كون معنى الإله كلياً، ينسب إلى المتكلمين ومنهم البناني وغيره ممن ذكرنا بعضهم، أنهم قائلون بأن الله تعالى مركب، وهو إنما يعارضهم لأجل هذا القول!!

ومن الظاهر لكل مبتدئ في العلوم أن هؤلاء الأعلام لا يقولون بذلك، فإيهام أنهم معتقدون به غلطٌ عليهم ووقوع في جنابهم، وقريب من اتهمهم بذلك، وكان ينبغي على السيد الغماري الانتباه لذلك، والابتعاد عنه، لأنه لا يليق لمن يتكلم في مسائل عويصة ويتصدى للكلام في مسائل العقيدة والتوحيد الوقوع فيه.

وهذا إذا أنبأ عن شيء فإنما يظهر أن الشيخ الغماري قد خاض في مسألة لم يتقنها بعد، ولم يفهم أبعادها، وربما تكون هذه الصفة أكثر الصفات التي ورثها طلاب الغماريين وخاصَّة الشيخ أحمد الغماري وتظهر جلية على من تأثَّر به، أما

السيد عبدالله فهو أكثر انضباطا من أخيه وأشد تعمقا في العلوم الآلية وأكثر توقيرا واحتراما للعلماء، ولذلك نرى كثيراً ممن ينتسبون إليهم يتصفون بمثل هذه الصفات التي تقدح في مكانتهم العلمية عند المحققين، فليحذر طالب العلم المخلص بين الوقوع في نحو ذلك.

****

الاعتراض الرابع: في رد دعوى امتناع أن يكون المحال كلياً

قال الشيخ الغماري فيما يسميه هو بالخطأ الرابع الذي وقع فيه البناني والمناطقة:

(الرابع: أنَّ الكلى، لا يتصور كونه محالاً، إذ هو ما له جزئيات موجودة كالحيوان أو ممكنة الوجود كجبل ياقوت.

والمستحيل عدم محض، ليست له صورة في الذهن، ولا يمكن أن تكون له صورة، ولا يدرك إلا بطريق التشبيه، كأن يمثل اجتماع السواد والحلاوة في العنب مثلاً ثم يقال: مثل هذا الاجتماع لا يكون بين السواد والبياض، فكيف يتصور كونه كليا له جزئيات! !؟

والذين اعتبروا الإله وشريك الباري كليّين، مخطئون لم يعرفوا معنى المحال على حقيقته أو اشتبه عليهم الأمر، حين وجدوا كلياً جزئياته معدومة، كجبل ياقوت وبحر زئبق، فاعتبروا المحال كليًّاً مثله، لكن بينهما بون شاسع، لأن الممكن المعدوم، قابل للوجود، وقد أخبر الله أنَّ في الجنة أنهاراً من لبن لم يتغير طعمه، وأنهاراً من خمر لذة للشاربين وأنهاراً من عسل مصفى، وهذه أمور ممكنة غير موجودة في الدنيا، وهي موجودة في الآخرة، بخلاف المحال، فإنه مغرق في العدم، لا يقبل الوجود أبداً بحال، لا في الخارج ولا في الذهن، ووجود جزئيات الكليّ، مترتب على وجود صورة له في الذهن والمحال لا صورة له، ولا يذكر إلا منفياً.

والخلاصة: أن الكلى لا يكون إلا في الممكنات فقط دون المحال، وواجب الوجود) اهـ.

أنا ألاحظ كلما قرأت للغماري في هذه الرسالة، أنه يستهين بما قرره المناطقة، مع أنه كما يبدو ليس شديد التعمق في علم المنطق، ولذلك –ربما- تراه يتسرع في الحكم كثيراً، ويبالغ في القطع بمواقفه وأحكامه، في الوقت الذي لا تحتمل المسألة ذلك.

وهو في أول كلامه يقع في مغالطة واضحة، إذ يقول: إنَّ شرط الكلي أن يوجد له جزئيات أو يمكن وجودها بالفعل، وهذا الشرط غير صحيح كما يعلمه أي مُلِمٍّ بعلم المنطق، وقد بيَّنا أنَّ الشرطَ الكافي لاعتبار المعنى كلياً ليس ما ذكره، **بل مجرّد صحة فرضه في العقل**، ويدخل في هذا الواجب والمحال والممكن، أما ما شَرَطه الغماري من الوجود في الخارج –كما هو الظاهر من الإطلاق- فلم يوافق عليه أي منطقي، بل لم يصرِّح به كبراؤهم، ولم يعزه هو إلى أحد بل اكتفى بأن نسبه إلى نفسه وقرره كما تراه.

وأما المستحيل، فقوله: إنه ليس له صورة في الذهن لا يسلم له على إطلاقه، فشريك الباري ليس له وجود خارجي، ولكن بعض الناس يعتقدون به ويتصورونه في أذهانهم، وهو مستحيل عقلاً، بل كون الباري تعالى جسماً أمر مستحيل عقلاً، ومع ذلك ترى أناساً يعتقدون بذلك ويقاتلون على هذه العقيدة، وما أبشع قول من قال: إن الله ثالث ثلاثة، ومع كون هذا مستحيلاً عقلاً، إلا أنَّ كثيراً من الخلق يعتقدون ذلك ديناً وعقيدة.

فدعوى الغماري أن المستحيلَ لا صورة له في الذهن، دعوى عارية عن الدليل كما ترى، وهي مجرد مغالطة.

ولكن بعض المحالات اختلف العلماء في أنه هل لها صورة في العقل أوْ لا، بل يحكم عليها العقل بالإحالة دون وجود صورة لها فيه، وذلك نحو اجتماع

النقيضين والضدين، ووجود الجسم في مكانين، وسبق الواحد نفسه والدور وغير ذلك، فهل يستطيع العقل امتلاك صورة حقيقية لاجتماع النقيضين أو الضدين مثلاً؟

بعض العلماء قال: توجد له صورة، واستدلوا على ذلك بأنه لو لم توجد له صورة في الذهن لم يمكن الحكم عليه بالاستحالة، وهؤلاء اشترطوا للحكم على الشيء تصوره بحقيقته.

وبعض العلماء قالوا: لا توجد له صورة ماهوية في العقل، ومع ذلك يحكم العقل على نحوه بالإحالة؛ وذلك لأنه الحكم على الشيء لا يتوقف على تصوّر ماهيته أو حقيقته، بل يتوقف على تصوره ولو من وجهٍ، كتصوره بنسبة أو باعتبار معين، وهكذا.

وهذه مسألة مشهورة في علم الكلام، ولكن يبدوا أنَّ الغماري غافل عنها، ولو أوقفنا الحكم على الشيء على تصور حقيقته للزم أنَّا متصورون لحقيقة الله تعالى وصفاته، وهذا باطل كما هو معلوم.

والحقيقة أن محاولة الغماري بعد ذلك بيان سبب اعتبار المناطقة الإله وشريك الباري كليين، بأنهم مخطئون لم يعرفوا معنى المحال، أو أنَّ الأمر اشتبه عليهم لقياسهم ذلك على نحو بحر من زئبق.. إلخ ما قاله، تضحك منه الثكلى العارفة بعلم المنطق، فهل القطب التحتاني والسعد التفتازاني وغيرهم من المناطقة والأصوليين والمفسرين واللغويين وغيرهم، لم يعرفوا حقيقة المحال؟! وهل هؤلاء قد اشتبه الأمر عليهم!! ويا ليت الغماري تمهل قليلاً قبل أن يكتب هذا الكلام الذي يبعث على التساؤل عن درايته لهذا العلم، فإنَّ من الحقِّ على العالم المتمكن العارف

بمكانة أكابر العلماء أن يعيد النظر كثيراً قبل اتهام هؤلاء المحققين بعدم الفهم وعدم المعرفة والخلط.

وكما قلنا، فإنَّ أكثر ما ورَّثه الغماري لبعض أتباعه مريديه هو هذه النَّـفسية المتجرئة على الكبراء والعلماء المحققين، فيسارعون إلى المخالفة والتفرد ولو في أصول الدين لا في فروعه فقط، ولو من دون أهلية.

فالكلي لا يشترط فيه الوجود بحقيقته، بل يكفي فيه صحة فرضه في العقل، وهذا هو المسوِّغ لوصف ما ذكرناه بالكلية.

وكلام الغماري بناه أصلاً على أن الكلي لا يكون إلا ممكناً، وهذا باطل.

وبعض من سفه نفسَه وخالف أئمة الدين في الأصول والفروع، يتعلق بالغماري في هذه المسألة ويحيل عليه ليحاول إقناع الناس أن العلماء الأكابر لا يعلمون شيئا، بدليل أنهم أخطأوا في مسألة مشهورة كهذه المسألة، وتنبه الغماري إلى غلطهم ووهمهم، ليتمكن هؤلاء بعد ذلك من التسلق على مثل هذه المغالطات ليبالغوا في القدح بالأكابر ومخالفهم القواعد المقررة.

وهؤلاء المساكين يحيلون على الشيخ الغماري لأنهم ليس عندهم القدرة على مجرد النظر في هذه المباحث، ولو عرفوا لما أحالوا عليه، فهم أصلاً لا يعرفون علم المنطق ويسمعون عنه سماعاً كما نسمع بالعنقاء، فمن حقهم بعد ذلك وقبله أن يحيلوا على غيرهم.

****

الاعتراض الخامس: رد دعوى التناقض

قال الشيخ الغماري:

(**الخامس: أن قول البناني في بيان كلية الإله: (مجرد تصور معناه لا يمنع من تعدد مصدوقه، لكن قام الدليل القاطع على وجوب انفراد الله تبارك وتعالى بالألوهية)، يشتمل على تهافت وتناقض، إذ حاصله: أن الإله مصدوقه متعدد عقلاً، والإله مصدوقه واجب الانفراد في واحد عقلاً، وهذا تناقض واضح لا خفاء فيه)اهـ.**

الشيخ الغماري يتهم البناني هنا بالتناقض، والتناقض توارد النفي والإثبات على محل واحد، ويشترط لكون المحل واحداً الاتحاد في وحدات ثمان عدّدها العلماء، منها الزمان والمكان والقوة والفعل... الخ، وجمعها بعضهم بقوله: (**اتحاد النسبة الحكمية**)، أي يجب أن يكون الحكم وارداً على نسبة واحدة، بالنفي مرة والإثبات أخرى.

فهل كلام البناني وغيره من المناطقة تتحقق فيه هذه الشروط؟!.

لقد تبين فيما أوردناه سابقاً أن شرط كون المعنى كلياً، هو إمكان فرض تعدد مصداقه بالنظرة الأولى المسماة بالنظرة الحمقاء، وهي النظرة التي يتم ملاحظة نفس التصور فقط دون ملاحظة الأدلة الأخرى أو التصورات الأخرى التي يمكن أن يتألف منها مانع يمنع تعدد مصداق هذا المفهوم بالفعل.

فإذا تكلمنا على معنى واحد وقلنا إنه بالنظرة الأولى، أي بملاحظة نفس تصوره لا يمنع من تعدد مصداقه، وأما بالنظر إلى أدلة أخرى أو تصورات أخرى فيمنع التعدد، فهل يكون هذا تناقضاً؟

إنَّ الجواب الواضح عن هذا هو النفي، أي إن كل من يعلم معنى هذا الكلام، يجزم بعدم التناقض بين هذين الحكمين، وذلك لاختلاف المحلّ، فإنَّه في الأول نفس التصور، وفي الثاني مع ملاحظة البراهين العقلية.

فإذا عرفنا ذلك، عرفنا أنَّ حكم الغماري على كلام البناني بالتناقض مجرد تسرع منه، وهذا التسرع دالٌّ على أنه لم يدرك بالضبط جهة كلام المناطقة في تعريف المعنى الكلي وحقيقة شرط كونه كلياً كما وضحناه لك.

وكان على الغماري أن يتأنى قليلاً قبل الحكم بالتناقض، لأنه يعلم أن جميع المناطقة يقولون بكلام البناني، ويبعد على هذا الكم الكبير من العقلاء أن يقعوا في هذا التناقض الواضح.

ولو كان الغماري متحققاً من كلام العلماء لتدارك هذا الغلط الذي وقع فيه، فإن الإمام العلامة السعد التفتازاني قال في شرح العقائد النفسية في بحثه لمسألة التكوين: (**لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث، ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامهم محملاً صحيحاً يصلح محلاً لنزاع العلماء واختلاف العقلاء**) اهـ.

وهذا الكلمات من الإمام الهمام السعد التفتازاني من حقها أن تكتب بالذهب، وتحفظ ويعتني بها العقلاء، ويبدو أنَّ الشيخ الغماري قد غفل عنها وعن معناها الذي يحسن الانتباه له، بل دوام استحضاره، ليكون أقرب في استرشاده به إلى الصواب.

ومن الظاهر أنَّ ادعاء وقوع التناقض في عبارة البناني وغيره من المناطقة أمرٌ عظيم، وكان ينبغي بالغماري أن يترفَّق بنفسه وبمن يقرأ له ويتبعه في كلامه قبل أن يخاطر ويصرح بأن هؤلاء متناقضون، ويا ليت التناقض كان خفياً ثم كشف عنه

الغماري بعد بحث وتدقيق وتحقيق، إذن لقلنا هذا ممكن، ولكن الغماري نفسه يدعي أنَّ التناقض واضح لا خفاء فيه، فهو يقول إذن: إن هذا التناقض الواضح الذي لا خفاء فيه، قد خفي على البناني وعلى سائر علماء المنطق، وأنه هو الذي انتبه لهذا التناقض الذي يدعي أنه واضح لا خفاء فيه.

وليت شعري فقد كان من الواجب على الغماري أن يمسك قلمه عن الكتابة أو يمحو ما كتب عند هذه العبارة، فإنه لا يجوز لأحد أن يستصغر العلماء بنحو هذا الأسلوب الذي لا يليق بطلاب العلم، فإنه يجعل التطاول على الأعلام سهلاً مستسهلاً على العوام، ويشجع العاهات الطغام على أن يتعالوا على السادات الكرام.

ولقد أثمر أسلوبُ الغماري هذا في كثير من اتباعه، ومَن **يدعي** التلمذة على يديه، فصار يتطاول على أكابر أهل الحق، ويتهم هذا بالجهل وذاك بالغفلة، وهو الذي لا يحسن إقامة سطر واحد من كتبهم ولا يقدر على فك عبارة من متونهم أو كتبهم، وهو يعترف بذلك ويصرِّح به ويعلن بكل صفاقة على رؤوس الأشهاد أنَّ كثيراً من كتب العلماء صعبة أو أنها غير مفهومة، فتراه يقدح في العلماء الكرام، وينزه نفسه الضعيفة عن سوء الصفات، وليس لهذا سبب إلا الكبر والعناد.

ونحن نخشى أن يكون قد أخذ ذلك عن شيخه الغماري أو بعض إخوته، فيبوء هؤلاء بذنبه ويتحملوا يوم القيامة إثمه، فيكونون قد أساؤوا إلى أنفسهم من حيث ظنوا الإحسان.

ولو نظرنا في عبارة الغماري لرأينا فيها جوانب أخرى من المغالطة فهو قد قال ملخصاً وموضحاً كلام البناني لمفهوم الإله وكونه كلياً: (إذ حاصله أن الإله مصدوقه متعدد عقلاً) اهـ وهذا بيان غير صحيح لكلام البناني وغيره من المناطقة،

فهم قد بيَّنوا أنَّ المعنى يكون كلياً ليس بشرط كون مصدوقه متعدداً بالفعل، بل بشرط صحة فرض التعدد فيه، وليس التصديق بالتعدد، ويوجد فرق كبير بين هذا وذاك، ولعدم انتباه الغماري لهذا الفرق ادعى وجود التناقض بين أصل مفهوم الكلي، وبين امتناع تعدد الإله خارجاً بدليل التمانع أو نحوه، والعاقل يفهم تماماً الفرق بينهما.

ولكن الذي أدَّى في رأينا بالغماري إلى السقوط في ذلك، هو تسرعه واندفاعه وعدم تمكنه من هذا العلم الجليل، أدَّى به هذا كله إلى الاعتراض بكل هذه الصراحة والجرأة على المحققين من العلماء، وهذا فيه ما فيه مما لا يخفى على طالب علم متأدب بآداب العلماء.

فظهر لنا من هذا التحليل لكلام الغماري أن التهافت والمغالطة محلها كلامه هو لا كلام الذين يعترض عليهم.

****

الاعتراض السادس: رد دعوى إلزامهم بجواز تعدد الإله

قال الشيخ الغماري:

(السادس وهو مبني على ما قبله: أن جواز تعدد الإله قائمٌ ثابت، وأن قيام الدليل القاطع على وجوب انفراد الله بالألوهية لا يمنع منه، لأن ما بالذات لا يتبدل، وفي هذا من الخطر ما لا يخفى، بل هو هدم للتوحيد، من أصله!) اهـ.

ولما قال الشيخ الغماري إن هذا الاعتراض مبني على ما قبله، قلت: تبين لك أيها القارئ الكريم أنَّ ما قبله مبني على شفا جرف هار، لا قيام له، وما لا قيام له كيف يبنى عليه غيره؟

فالاعتراض الذي قبله كان أضغاث أحلام، وهذا أثر لتلك الأحلام، فقد بيَّنا أنَّ كون معنى كلمة الإله كلياً، لا يستلزم بالمرة أنَّ الإنسان يجب أن يعتقد التعدد، وكيف يستلزم هذا ذلك، إننا نتكلم على دلالات لفظ معيَّن هل هو موضوع كعَلَم أم هو موضوع على معنى معيَّن؟ وأما كون هذا المعنى له مصدوق واحد أو أكثر أو ليس له مصدوق خارجي مطلقاً، فهو أمر آخر كما لا يخفى.

وبيَّنا أيضاً أن الشرط المصحِّح لكون المعنى كلياً، هو صحة فرض التعدد بالنظرة الأولى لمجرَّد معناه، لا بملاحظة الأدلة الأخرى ولا بملاحظة الواقع ولا بملاحظة أي أمر آخر.

وإذا استدعى هذا الأمر عند الغماري جواز التعدد في الخارج بالفعل، فهذا يدلُّ على خطأ كبير عنده في فهم أصل دلالات الألفاظ، فهو يعتقد إذن أنها تدلُّ مباشرة على الموجودات الخارجية، وهذا غلط، فقد بيَّن علماء الأصول واللغة أنَّ

الألفاظ تدل على المعاني وهي تدل على ما في الخارج، وقد قرر المناطقة هذا المعنى أيضاً.

والمتأمل في عبارة الغماري يجزم أنها مشوشة مضطربة، تدل على عدم فهمه وإتقانه لهذه المسألة، فهو يعتقد أنَّ كون لفظ الإله كلياً، يستلزم كونه متعدداً بالفعل خارجاً، ويقول: إنَّ هذا أمر ذاتي لمفهوم الإله.

ثم يعارض هذا بقوله: إن ما بالذات لا يتغير، فلا يمكن إذن أن ننفي التعدد بدليل التمانع القاطع بنفي التعدد، ثم اعتبر هذا نفياً للتوحيد من أصله.

كذا قال!! وأقول: إن هذا الكلام الذي يتلفظ به الغماري رحمه الله تعالى ينفي أي احتمال عند المتأمل لكون الغماري فاهماً لهذه المسألة أصلاً، ولعله قد انجرف مع حماسته واندمج مع أوهامه التي ركبها شيئاً فشيئاً حتى وصل إلى تقرير أنَّ ما قاله البناني يهدم أصل التوحيد!!

وليت شعري أنا أتعجب كيف يتجرأ الغماري على إلزام البناني وسائر العلماء بمثل هذا الأمر الشنيع، ألم تدفعه روحه لمراجعة فكره عندما خطر بباله هذا المعنى.

إنني آسف حقاً إذ صار من اللازم أن أصرِّح هنا مرة أخرى أنَّ الغماري لم يفهم عبارة البناني عندما قال: (الكلي هو الذي يفهم الشركة في معناه، أي لا يمنع نفس تصور معناه من صدقة على متعدد) اهـ فاعتقد أنَّ معناها وجوب التعدد في معنى للكلي ووجوب وجود مصاديق خارجية متعددة لمفهومه، ولذلك اعتقد أنَّ معناها ينفي أصل التوحيد.

وهو واهم في هذا، فلو استحضرت بعض ما قلناه في مقدمة هذه الرسالة في بيان مفهوم الكلي وما معنى كونه كلياً، لجزمت بخطأ الغماري لا البناني.

وعبارة البناني قد وضحها هو بقوله: (أي لا يمنع نفس تصور معناه من صدقة على متعدد) اهـ، فبالله عليكم هل تفيد هذه العبارة كون التعدد بالفعل من ذاتيات هذا المعنى ومن لوازمه؟! وهل تفيد هذه العبارة أنَّ مصاديق الكلي يجب أن تكون موجودة ومتعددة، أي أكثر من واحد، حتى إذا قلنا إن مفهوم لفظ الإله كلي لزم ذلك الجزم بهدم أصل التوحيد والقول بالشرك؟

إنَّ من يفهم هذا المعنى من العبارة المذكورة فقد أبعد فعلاً!

والغماري يخلط بين مستويين كما هو ظاهر، الأول دلالة اللفظ والثاني صدقه ومطابقته للخارج وعدمها.

ونحن عندما نقول: إنَّ لفظ الإله كلي، لا يستلزم هذا القول عندنا تعدد الإله في الخارج، ولا جواز تعدده أيضاً عندنا، بل غاية ما يفهمه هذا أنَّ لفظ الإله لم يوضع لغة للدلالة على انتفاء تعدد الآلهة، بل وضع لدلالة على من تحققت فيه صفة الألوهية، بغض النظر كان واحداً أو أكثر من واحد.

ثم إن الجواز المذكور هنا هو الجواز في مقابل الاستحالة، أي الجواز بالمعنى الأعم المقابل للاستحالة، وهذا يعني أنه يدخل فيه احتمال كون المصداق واحداً، وجواز كونه متعدداً، وهذا هو المقصود بأنه يكفي في تصحيح كون المعنى كلياً النظرةُ الأولى الساذجة.

فالجواز هنا يتضمن أحد احتمالين كما قلنا لك، ويدل على ذلك تفسير البناني له بالسلب، فقد قال: (أي لا يمنع نفس تصور معناه من صدقة على متعدد) اهـ، وهذا لا يفهم منه أنه يدل ضرورة على التعدد، بل على منع استحالته فقط، فيبقى ما يقابل الاستحالة من وجوب الوحدة أو التعدد، ولذلك إذا قلنا: إن معنى الإله في نفسه كلي أي لا يمنع نفس تصوره التعدد في مصدوقه، ثم قلنا بعد ذلك إن الدليل

القائم على التوحيد يمنع التعدد، فهذا ليس تناقضاً كما هو ظاهر، بل هو تعيين أحد الاحتماليين الصادق عليهما هذا المعنى.

وأيضاً نقول: حتى لو كان معنى كون اللفظ كلياً أنه يدل على جواز التعدد بالمعنى الأخص فقط، فكيف يستلزم ذلك بطلان التوحيد؟ فإنَّا نقول حينئذ: اللفظ يفهم الجواز بالنظر لدلالته، ولكن لما دلَّ دليل وبرهان العقل والشرع على استحالة الجواز، بطل ما يفهم اللفظ وثبت ما تحقق بالبرهان.

وهذا بالضبط كما لو قلنا إن لفظ الرسول يدل على جواز الرسالة بعد سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام -وهو ليس كذلك- ثم دلَّ الشرع على استحالة النبوة بعده، فمن أين يستلزم قولنا مخالفة الشرع ومناقضته.

وعلى كل الأحوال أقول: إن الغماري رحمه الله لم يكن موفَّقاً مطلقاً في ما ذكره في أغلب هذه الرسالة.

****

الاعتراض السابع: رد دعوى زيادة لفظ (بحق)

قال الشيخ الغماري رحمه الله:

(السابع: أن زيادته لفظ "بحق" في معنى الإله، لا أصل لها في اللغة، ولا علاقة للعقل بها، فالإله هو المعبود، وكونه معبوداً بحق، حكم شرعي، والأحكام لا تدخل في الحدود، قال صاحب السلم:

وعندهم من جملة المردود أن تدخل الأحكام في الحدود)اهـ

قد يبدو للناظر في هذا الاعتراض لأول نظرة صوابه وحقيته، ولكن كما قلنا سابقاً، فإن النظرة الأولى تسمى النظرة الساذجة وهي النظرة الحمقاء، والمتمعن في كلام الغماري يجد فيه مآخذ تبطله من أصله، وسوف نبين ذلك فيما يلي.

إن كلمة الإله معناها لغة المعبود، وهذا المعنى الكلي كما سبق بيانه وقد ذكرنا مراراً، أن المعبود يصدق على (المعبود بحق) وعلى (المعبود بباطل)، وكل من هذين المعنيين كليٌّ، فإذا قيدت معنى كلياً بما لا يشخصه فهذا الأمر لا يستلزم أن يصبح الكلي جزئياً، وهذه ملاحظة مهمة.

والعلامة البناني أراد التمثيل على الإله بمعنى المعبود بحق، لا بمعنى المعبود بباطل، لصدق الإله في أصل الوضع وقبل صيرورته علماً بالغلبة أو معهوداً في أحدها عليهما.

ولكنه اختار التمثيل بالمعبود بحق لأسباب لا تخفى على النبيه، منها أن المعبود بباطل لا شك في كليته، ومنها أنه يناسب مفهوم واجب الوجود، وغير ذلك مما اعتاد المناطقة التمثيل بها.

وهذا الاختيار موفق في علم المنطق، وإن بدا بالنظرة الساذجة غير ذلك لأن الدارس للمنطق إذا تمكن من إدراك كيف أن (المعبود بحق) الذي هو أحد مصاديق الإله كلي، فسوف يسهل عليه بَعدُ إدراك سائر الكليات، وإدراك أصل معنى الكلي وشروطه ومحققاته.

وأما قول الغماري إن تفسير الإله بأنه المعبود بحق غير صحيح لأن كلمة بحق لا أصل لها في اللغة، فهو كلام باطل من عدة جهات:

أولاً: لأن البناني لم يرد بذلك أن يقول: إن المعنى اللغوي للإله هو المعبود بحق**!!** كيف يتوهم أنه أراد ذلك وهو يقول: إن الإله معنى كلي صادق على كل معبود بحق كان أو بباطل.

ثانياً: إن البناني أراد التمثيل بالإله بأحد معانيه أو أحد مصاديقه إن شئت وهو المعبود بحق، لما ذكرنا سابقاً.

ثالثاً: إن الغماري يناقض نفسه عندما يعترض بهذا الاعتراض، فهو يقول إن الإله عَلَمٌ خاص على الله، فلو كان ذلك صحيحاً عنده للزم أن يكون المعنى اللغوي للإله لا يصدق إلا على المعبود بحق، ولم يكن ينبغي حينئذ الاعتراض على البناني في كلامه، فهو في اعتراضه على البناني قد نسي مذهبَ نفسه.

فإن قيل: أراد الغماري إلزام البناني بناء على مقدمات يلتزم بها البناني، وليس بناءً على ما يعتقده الغماري، **فالجواب**: هذا ليس بصحيح أيضاً، فإن البناني لم يرد ما توهمه الغماري، وقد وضحنا ذلك وهو لم يرد القول بأن المعنى اللغوي للإله هو المعبود بحق.

وأما ما قاله الغماري بعد ذلك: إن الحد لا يدخل فيه الحكم إلخ ما قاله.

فنقول : الرد عليه من وجوه:

أوّلاً: إن ما ذكره البناني ليس بحد أصلاً، بل هو من باب التوضيح والتعريف اللغوي.

ثانياً: إن البناني أراد التمثيل ببعض ما يصدق عليه مفهوم (الإله) ولم يرد حدَّ الإله ولا تعريفه، وقد بينا ذلك.

وقد منع المناطقة أن تدخل الاحكام في الحدود، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، والأصل في الحدِّ كالرسم أن يفيد التصور أو التمييز، فلو جعل الحكم منهما، لدخل الحكم في الحدِّ وهو غير ذاتيٍّ أصلاً، وجعل ما ليس بذاتيٍّ ذاتيا غلط، أما الرسم فلو دخل فيه الحكم للزم وهم كونه منه، وللزم الدور على الحالتين، وهو باطل.ولذلك اعترضوا على قول من عرَّف اسم الفاعل بأنه الاسم المرفوع المذكور قبله فعله، فالمرفوع حكم للفاعل فلا يجوز أن يدخل فيه، وأجابوا بقولهم إن قوله مرفوع ليس من التعريف، ويكون تعريفا بالأعمِّ بناءً على جوازه[1].

فهذا يبين بكل وضوح أن الغماري رحمه الله يعترض على البناني من غير وجهٍ.

****

(1)!!!!! ! ! ! !!!!!!!! Ÿ!!! !!!! !!!!! !! !!! !!!!!!!š!!! !!Ž!! !!!! !!! ƒ !ž !! ! ! ! !!!!! !!! !!
!! !!!! !!!!!!!!!! ! !! !! !!! ƒ !!!

الاعتراض الثامن: رد دعوى خطأ تفسير الإله بالمستغني عن كل ما سواه

قال الشيخ الغماري رحمه الله:

الثامن: قول البناني: (تفسير الإله بالمستغنى عن كل ما سواه المفتقر إليه كل ما عداه، لا يمنع كونه كلياً، إذ لا يوجب تشخصه، لأنه بهذا المعنى يحتمل أن يصدق على كثير على سبيل البدلية) اهـ، إغراقٌ في الخطاء، وتشبث به إلى حد التزمت والتعصب، حتى إنَّه لم يفرق بين ما يعين المسمى ويخصصه، وبين ما ليس كذلك.

ومن البدهيات في علم المنطق: أن التشخص في الجزئي يمنع الاشتراك فيه، فإنسان كلي يقبل الاشتراك، وزيد جزئي لا يقبل الاشتراك لتشخصه وتعينه.

ولو فرضنا أن الإله بمعنى المعبود كلي، لشموله لمعبودات فإن تفسيره بالمستغنى عن كل ما سواه المفتقر إليه كل ما عداه، تخصيص له بها لا يشاركه فيه غيره، فهو بمنزلة التشخص في زيد.

ذلك أن المعبودات بجميع أنواعها لا تستغني عن المحل والمخصص، وهي مفتقرة إلى ما يملكها، بل الممكنات كلها مفتقرة غير مستغنية، ثم إن اللفظ الذي يصدق على كثير على سبيل البدلية، ليس بكلي، بل هو نكرة في سياق الإثبات، كرجل ورقبة ودرهم، ويسميه أهل الأصول مطلقاً وكلامنا في الإله العَلَم، ولا تتأتى فيه البدلية أبداً بحال، لأنه عَلَم خاصّ بالله كما بيَّنا، وهو الذي لا يجوز غيره، وإن كان كلياً على القول الضعيف الساقط، فيعم المعبودات عموماً شمولياً، فظهر بطلان كلام البناني، على جميع الاحتمالات.

ثم إن قوله: إذ لا يوجب تشخصه، خطأ تاسع، والصواب أن يقول: إذ لا يوجب تعيّنه، لأن التشخص لا يجوز أن يضاف إلى الله تعالى) اهـ.

لقد قلنا: إنَّ الكلي هو الذي لا يمنع نفس مفهومه من فرضه صادقاً على كثرين، وليس من شرط ذلك أن يكون صدقه دفعة واحدة أو على البدلية.

وقد بينا أن تعريف الإله بما ذكره الإمام السنوسي لا يستلزم التشخص ولا يُفهِمُه، وما دام لم يفهم التشخص أو التعيين، فيبقى كلياً لجواز صدقه على كثيرين، نعم في هذه الحالة يصدق على الكثيرين واحداً بعد آخر، ولكن هذا لا يضر في كونه كلياً.

وما ادعاه الغماري من أن هذا يستلزم كونه غيرَ كلي ليس بشيء.

وقوله: إنه بمنزلة التشخص في زيد غلط؛ لأنَّ اسم زيد أطلق على نفس ذات زيد المتشخِّصة المتعينة، وهو بعد ذلك دالٌّ على خصائصه الخاصّة وصفاته الخاصّة به التي لا تتعداه إلى غيره، بخلاف تعريف السنوسي فإنه ليس دالاً على ذاتٍ من حيث هي ذات، بل من حيث وصفها بالصفات التي يشتمل عليها، وهذه الصفات يمكن للعقل أن يفرضها في متعددين بالفرض الأول الساذج.

والغماري يعلم أنَّ اللفظ المطلق هو من ألفاظ العموم، فالعموم إما عموم استغراقي أو بدلي، والمطلق الدالُّ في كل إطلاق له على فردٍ يصدق عليه، لكنه صالح للدلالة على جميع الأفراد، هو من ألفاظ العموم كما قلنا.

ولم يقل أحد من المناطقة إنَّ من شرط الكلي أن يدل دفعة واحدة على جميع أفراده، فاعتراض الغماري في هذا الموضع إذن غير مستقيم.

وليت شعري، فالشيخ الغماري يكادُ يعترف بين حين وآخر بأن الإله كلي ولكنه يصرُّ على ما زعمه أوَّلا من أنه عَلَم على الذات، فتراه يقول: ولو فرضنا أن الإله بمعنى المعبود كلي... ثم يقول بعد قليل: (وكلامنا في الإله العَلَم) اهـ، والحال أنه لم يثبت مطلقاً عَلَميّة لفظ **الإله**، ولم يتفق معه المناطقة على أن الإله علم فقوله

وكلامنا.. أقول له بل كلامك أنت وحدك، لا كلام غيرك، فالمناطقة يطلقون الإله على أصل وضعه وهو كلي قطعاً.

ثم تأمل في قوله: (وكلامنا في الإله العَلَم) لتعلم أنه يعرف أن الإله يطلق على سبيل الكلية وإلا لم يصف الإله بالعَلَم، فقصده أن يقول: الإله إما أن يطلق على سبيل العلم، أو على سبيل أنه كلي أي وصف، وأنا أريد الإله العلم.

وقد ذكرنا أكثر من مرة أن المناطقة يمشون في مثالهم على أصل الوضع، لا على اللفظ بعد الغلبة أو النقل من الوصفية إلى العلم.

وأما وصفه القول القائل بأن الإله كلي بأنَّه قول ضعيف ساقط، فهو مخاطرة ومبالغة منه بعدما بيناه من أقوال أهل اللغة والتفسير والأصول والمنطق.

ولعل الغماري قد غفل مرة أخرى عن أن المسألة ليست في التوحيد والشرك أصلاً، أي إن هؤلاء المناطقة –وهم من أئمة المسلمين- غير مشركين بالله ولا يقولون بتعدد الآلهة في الخارج، ولا في نفوسهم ولا عقولهم، بل وإن أصل المسألة هي في دلالة كلمة **إله** هل هي موضوعة على سبيل العَلَمية أو هي وصف غير مقيّد بذات، وهل نفس معناه يمنع الشركة فيه أو لا يمنع، فهم يتكلمون إذن في دلالة اللفظ نفس ولا يتكلمون على حقيقة الأمر في نفسه.

****

الاعتراض التاسع: رد دعوى إطلاق التشخص في لفظ الإله

وأما الأمر الذي اعتبره الغماري خطأً تاسعاً فهو إطلاق لفظ تشخصه على معنى الإله.

وهو يمنع ذلك لأنه يعتقد أن لفظ الإله دال على مدلول لفظ الجلالة (**الله**) ويدعي أنه لا يطلق لفظ تشخص أو شخص على الله تعالى، وهذا مبنيٌّ عنده على أن لفظ الإله عَلَمٌ خاصٌّ على الله تعالى.

وقد بيَّنا فيما سبق غلط هذا الزعم، فلفظ **الإله** ليس خاصّاً في أصل الوضع بالله تعالى، ولا هو عَلَم أيضاً في أصل الوضع اللغوي.

ثم إنَّ البناني عندما قال: إن تفسير الإله بالمعنى الذي ذكره السنوسي لا يوجب تشخصه، فقد أطلق التشخص على المفهوم الكلي للفظ **الإله**، لا على الذات الواجب الوجود المدلول للفظ (**الله**)، فاعتراض الغماري عليه بأن طلاق التشخص على الله تعالى لا يجوز، اعتراض في غير محله.

قال ابن منظور في لسان العرب: (والشخص سواد الإنسان وغيره تراه من بعيد، تقول: ثلاثة أشخص، وكلّ شيء رأيتَ جسمانه فقد رأيت شخصه، وفي الحديث: (لا شخص أغير من الله). الشخص كل جسم له ارتفاع وظهور، والمراد به إثبات الذات، فاستعير لها لفظ الشخص، وقد جاء في رواية أخرى: لا شيء أغير من الله، وقيل: معناه لا ينبغي لشخص أن يكون أغير من الله) اهـ.

وهذا الكلام معناه أن الأصل عدم جواز إطلاق لفظ الشخص على الله تعالى، فإن أطلق وجب تأويله بشيء أو أحد أو موجود.

ولزيادة الفائدة في إطلاق لفظ الشخص وما قاله العلماء تنتقل إليك هنا ذكره الإمام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، بعد أن نذكر رواية الإمام مسلم رحمه الله، ورواية الإمام البخاري رحمه الله في ذلك.

عَنون البخاري رحمه الله في صحيحه عنوان: **باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا شخص أغير من الله.**

ثم روى في صحيحه (6/ 2698) برقم [6980] حديثاً عن المغيرة قال: قال سعد بن عبادة: لو رأيتُ رجلاً مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفح، فبَلَغَ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (**تعجبون من غَيرةِ سعد، والله لأَنا أغيرُ منه، والله أغير مني، ومن أجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين، ولا أحد أحب إليه المدحة من الله ومن أجل ذلك وعد الله الجنة**).

وليس في هذه الرواية ذكر لفظ الشخص كما ترى.

وقد روى الإمام مسلم في صحيحه (2/ 1136)، برقم [1499] عن المغيرة بن شعبة قال: قال سعد بن عبادة: لو رأيتُ رجلاً مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفح عنه، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (**أتعجبون من غيرة سعد، فو الله لأنا أغير منه، والله أغير مني، من أجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولا شخص أغير من الله، ولا شخص أحب إليه العذر من الله، من أجل ذلك بعث الله المرسلين مبشرين ومنذرين، ولا شخص أحب إليه المدحة من الله من أجل ذلك وعد الله الجنة**).

قال الإمام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري (13/ 400):

(قال ابن بطال: أجمعت الأمة على أن الله تعالى لا يجوز أن يوصف بأنه شخص؛ لأنَّ التوقيف لم يرد به، وقد منعت منه المجسمة مع قولهم بأنه جسم لا كالأجسام.

كذا قال، والمنقول عنهم خلاف ما قال.

وقال الإسماعيلي: ليس في قوله: (لا شخص أغير من الله) إثبات أنّ الله شخص، بل هو كما جاء: (ما خلق الله أعظم من آية الكرسي)، فإنه ليس فيه إثبات أنَّ آية الكرسي مخلوقة، بل المراد أنها أعظم من المخلوقات، وهو كما يقول من يصف امرأة كاملة الفضل حسنة الخلق: ما في الناس رجل يشبهها؛ يريد تفضيلها على الرجال لا أنها رجل.

وقال ابن بطال: اختلفت ألفاظُ هذا الحديث فلم يختلف في حديث ابن مسعود أنه بلفظ (**لا أحد**) فظهر أن لفظ شخص جاء موضع **أحد** فكأنه من تصرف الراوي، ثم قال: على أنه من باب المستثنى من غير جنسه، كقوله تعالى: (**وما لهم به من علم أن يتبعون لا الظن**)، وليس الظن من نوع العلم.

قلتُ: وهذا هو المعتمد وقد قرَّره ابن فورك ومنه أخذه ابن بطال، فقال بعد ما تقدم من التمثيل بقوله: (إن يتبعون إلا الظن): فالتقدير أن الأشخاص الموصوفة بالغيرة لا تبلغ غيرتها وإن تناهت غيرة الله تعالى وإن لم يكن شخصاً بوجه.

وأما الخطَّابي فبنى على أن هذا التركيب يقتضي إثبات هذا الوصف لله تعالى، فبالغ في الإنكار وتخطئة الراوي فقال: إطلاق الشخص في صفات الله تعالى غير جائز؛ لأنَّ الشخص لا يكون إلا جسماً مؤلفاً، فخليق أن لا تكون هذه اللفظة صحيحة وأن تكون تصحيفاً من الراوي، ودليل ذلك أن أبا عَوانة روى هذا الخبر

عن عبد الملك فلم يذكرها، ووقع في حديث أبي هريرة وأسماء بنت أبي بكر بلفظ **شيء**، والشيء والشخص في الوزن سواء، فمن لم يمعن في الاستماع لم يأمن الوهم، وليس كلّ من الرواة يراعى لفظ الحديث حتى لا يتعداه، بل كثير منهم يحدث بالمعنى وليس كلهم فهماء، بل في كلام بعضهم جفاء وتعجرف، فلعل لفظ **شخص** جرى على هذا السبيل إن لم يكن غلطاً من قبيل التصحيف يعنى السمعي.

قال: ثم إن عبيد الله بن عمرو انفرد عن عبد الملك فلم يتابع عليه واعتوره الفساد من هذه الأوجه، وقد تلقى هذا عن الخطابي أبو بكر بن فورك فقال: لفظ الشخص غير ثابت من طريق السند، فإن صحَّ فبيانه في الحديث الآخر وهو قوله: **(لا أحد)**، فاستعمل الراوي لفظ **شخص** موضع أحد، ثم ذكر نحو ما تقدم عن ابن بطال، ومنه أخذ ابن بطال.

ثم قال ابن فورك: وإنما منعنا من إطلاق لفظ الشخص أمور:

أحدها: أن اللفظ لم يثبت من طريق السمع.

والثاني: الإجماع على المنع منه.

والثالث: أن معناه الجسم المؤلف المركب، ثم قال: ومعنى الغيرة الزجر والتحريم، فالمعنى أنّ سعداً الزجور عن المحارم وأنا أشد زجراً منه، والله أزجر من الجميع انتهى.

وطعنُ الخطابي ومَن تبعه في السند مبنيٌّ على تفرد عبيد الله بن عمرو به، وليس كذلك كما تقدم، وكلامه ظاهر في أنه لم يراجع صحيح مسلم ولا غيره من الكتب التي وقع فيها هذا اللفظ من غير رواية عبيد الله بن عمرو، وردُّ الروايات الصحيحة والطعن في أئمة الحديث الضابطين مع إمكان توجيه ما رووا من الأمور التي أقدم عليها كثير من غير أهل الحديث، وقد يقضي قصور فهم من فعل ذلك

منهم، ومن ثَمَّ قال الكرماني: لا حاجة لتخطئة الرواة الثقاة، بل حكم هذا حكم سائر المتشابهات إما التفويض وإما التأويل.

وقال عياض -بعد أن ذكر معنى قوله ولا أحد أحب إليه العذر من الله-: إنه قدم الأعذار والإنذار قبل أخدهم بالعقوبة، وعلى هذا لا يكون في ذكر الشخص ما يشكل، كذا قال ولم يتجه أخذ نفي الأشكال مما ذكر.

ثم قال: ويجوز أن يكون لفظ الشخص وقع تجوزاً من **شيء** أو **أحد** كما يجوز إطلاق الشخص على غير الله تعالى، وقد يكون المراد بالشخص المرتفع؛ لأنَّ الشخص هو ما ظهر وشخص وارتفع، فيكون المعنى لا مرتفع أرفع من الله، كقوله: لا متعالي أعلى من الله.

قال: ويحتمل أن يكون المعنى لا ينبغي لشخص أن يكون أغير من الله تعالى وهو مع ذلك لم يعجل ولا بادر بعقوبة عبده لارتكابه ما نهاه عنه، بل حذَّره وأنذره وأعذر إليه وأمهله، فينبغي أن يتأدب بأدبه ويقف عند أمره ونهيه، وبهذا تظهر مناسبة تعقيبه بقوله: ولا أحد أحب إليه العذر من الله.

وقال القرطبي: أصل وضع الشخص -يعنى في اللغة- لجرم الإنسان وجسمه، يقال: شخص فلان وجثمانه، واستعمل في كل شيء ظاهر، يقال: شخص الشيء إذا ظهر، وهذا المعنى محال على الله تعالى فوجب تأويله، فقيل معناه لا مرتفع، وقيل: لا شيء، وهو أشبه من الأول، وأوضح منه لا موجود أو لا أحد وهو أحسنها، وقد ثبت في الرواية الأخرى، وكأن لفظ الشخص أطلق مبالغة في إثبات إيمان من يتعذر على فهمة موجود لا يشبه شيئاً من الموجودات، لئلا يفضى به ذلك إلى النفي والتعطيل، وهو نحو قوله صلى الله عليه وسلم للجارية: أين الله؟

قالت: في السماء، فحكم بإيمانها مخافة أن تقع في التعطيل لقصور فهمها عما ينبغي له من تنزيهه مما يقتضي التشبيه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

تنبيه: لم يفصح المصنف بإطلاق الشخص على الله، بل أورد ذلك على طريق الاحتمال، وقد جزم في الذي بعده فتسميته شيئا لظهور ذلك فيما ذكره من الآيتين)اهـ.

فنحن مع الغماري في عدم جواز إطلاق الشخص على الله تعالى لما فيه من إيهامٍ ظاهر، لكن إذا ورد كما بينا فإنا نؤلها ونحملها على محمل حسن يصح لغة، وما أحسن ما قاله العلماء أن اللائق حملها على معنى أحد أو موجود والله أعلم.

ولكن محل النزاع كان في نسبة إطلاق لفظ الشخص أو التشخص إلى (الله) وهذا لم يحصل من البناني كما قلنا، فتأمل.

وبهذا نكون قد انتهينا من الرد على الاعتراضات التي اعتمد عليها الغماري في رسالته هذه، وبينا أنها لم تكن قائمة إلا على محض خيال وتحكم أو تعسفٍ، وأظهرنا أن طريقة البحث اللائق اتباعها في مثل هذه المباحث لم يتبعها الشيخ الغماري رحمه الله، وإنما اندفعنا إلى الرد عليه ونقد كلامه خوفاً من أن يتأثر به بعض المبتدئين في طلب العلم، فيقلدونه في طريقته في مخاطبة العلماء وفي استنباطاته وآرائه التي لا نوافقه عليها لكونها مخالفة للصواب.

****

فصل في الجواب عن إيرادات الشيخ الغماري

ذكر الشيخ الغماري في نهاية كلامه السابق بعض الإيرادات التي يمكن أن يوردها المعترض على كلامه، ثم أجاب عنها، وسوف نبين حاصل ما قاله هناك ونجيب عن جوابه، مع العلم أن أكثر ما ذكره الشيخ الغماري في هذا المحلِّ قد أجبنا عنه في ما سبق من البحوث والتحريرات، ولذلك سنعتمد الاختصار ما أمكن.

الإيراد الأول:

قد يقول قائل للغماري: إن ما تعرض عليه من كلام البناني، قد أقره عليه جميع المناطقة، فكيف يجوز لك أن تخالفهم؟

فأجاب الغماري بما حاصله: مسائل المنطق عقلية، والمسائل العقلية لا يحتج فيها بالإجماع، ولا بقول الأكثر، بل العبرة فيها بالدليل.

ونقول للغماري: نعم المسائل العقلية لا يحتج فيها بمجرِّد الإجماع، ولكن لابدَّ هنا من الالتفات إلى ما يلي:

أولاً: إن كون لفظ الإله كلياً أَوْ لا، ليست مسألة عقلية محضة، بل أنت تدعي أنها عَلَم، وإثبات عَلَميتها يحتاج للنقل، وما جاز الاعتماد فيه على النقل، يجوز الاحتجاج عليه بالإجماع.

ثانياً: كلامنا في أنه هل مفهوم لفظ **الإله** يصدق على كثيرين أو لا يصدق إلا على (**الله**)، وهذا المبحث نصفه عقلي ونصفه نقلي أو لغوي.

ثالثاً: إذا كانت العبرة بنحو هذه المباحث لما يقضي به العقل، فقد بينا سابقاً خطأ الغماري من هذه الناحية أيضاً.

رابعاً: إن المناطقة عرفوا بتعريف معيَّن، والغماري لم يخالفهم في نفس التعريف، بل خالفهم في بعض مصاديقه، ومن الواضح بعدما مرَّ أن لفظ (إله) ولفظ (الإله) يجوز صدقه على متعدد، فهو كلي على اصطلاحهم، وأمَّا الغماري فلم يقدح في تعريفهم، ولم يستطع إثبات ما ادعاه.

خامساً: إن العاقل إذا رأى جماهير العقلاء يقولون بقول، ويتواترون عليه، كان الأحرى به أن يراجع نفسه مرات ومرات قبل التصدي لمخالفتهم، ولم يقم الغماري رحمه الله بذلك.

ثم قال الغماري: لما لم يمكن تصور المحال في العقل لم يمكن وجود أفراد له في الذهن فضلا عن الخارج، فاستحال كونه كلياً.

أقول: هذا مبنيٌّ عنده على ضرورة وجود صورةٍ لحقيقة المحال لاعتباره كلياً وهذا غلط، بل الشرط الكافي في اعتبار المعنى كلياً، هو تجويز فرضه في العقل، لا تصور كنهه وحقيقة كما يدعيه الغماري، فبطل قوله، وقد ذكرنا زيادة تحقيق في هذا المعنى سابقاً فراجعه.

****

الإيراد الثاني:

عاد الغماري واعتمد على المعنى عينه الذي ذكره سابقاً، فادعى أن مثلَ الجمع بين الضدين يستحيل أن تحصل له صورة في الذهن فضلاً عن الخارج، وماهية المحال عدم محض، فلا يوجد له أفراد ذهناً ولا خارجاً.

والجواب عن كلامه:

أنه لا يشترط في الكلي وجود أفراد حقيقته في الذهن أو في الخارج، بل يكفي تجويز العقل لفرض الأفراد وهو صحيح هنا.

وادعاؤه أنَّ المحال مطلقاً لا توجد له أفراد في الذهن ولا في الخارج، مغالطة، فإنَّ من المحال شريك الباري، ويوجد له أفراد في أذهان بعض الناس، فكيف ينكر الغماري هذا على الإطلاق كما فعل**!!**

وأما ما كان من المحال كاجتماع النقيضين والجمع بين الضدين، فقد تمَّ سابقاً توضيح ما يتعلق بهما بالإضافة إلى ما قلناه من أن الكلي لا يشترط وجود صورة له، بل يكفي مجرد فرضه ولو لم تتصوره.

وحاول الشيخ الغماري محاولةً جيِّدة تفسيرَ كثرة أفراد المحال نحو الجمع بين الضدين، كالأبيض الأسود، والليل والنهار، والقيام والقعود، وغير ذلك بأن هذه ليست إلا أمثلة لمتعلق المحال أي الضدين، فإن الضدين لفظ عام يصدق على ما سبق، قال: **(فالتعدد وقع فيها لا في المحال الذي هو سلب اجتماعها) اهـ.**

يقصد أن التعدد وقع في متعلقات المحال، لا في نفس المحال الذي هو سلب اجتماعها.

وكان الصواب أن يقول: (**لا في نفس المحال الذي هو اجتماعها**)، فسلب اجتماع الضدين واجبٌ وليس محالاً، ولعل هذا سبق قلم.

ولكن، إذا سلم الغماري أن للكلي الذي هو اجتماع الضدين، أفراداً هي ما سبق ذكره، نقول: أليس هذا إقراراً منه على كثرة وتعدد أفراد هذا المعنى الكلي؟! فنحن نتعجب منه كيف يستمر على الإنكار، فالمحال الكلي هو اجتماع الضدين مثلاً.

ولهذا المحال أفراد، سماها متعلقات وهذه الأفراد متعددة، وهذا هو بالضبط ما يقوله البناني وشارح السلم والشيخ سعيد قدروه الذي يعترض الغماري على عبارته، ونحن نقول كلام الشيخ سعيد هو الصواب.

وأما قوله بعد ذلك: (وقد اشتبه الأمر على الشيخ سعيد رحمه الله تعالى ألا ترى أنك لو ذكرت محالاً لا يتعلق بعدم شيء فإنك لا تجد له أفراداً أبداً، وذلك مثل شريك الباري) اهـ.

وكلامه عند قليل من التأمل، غير صحيح، فقد بينا أن الاشتباه وقع له، لا للشيخ سعيد، وأمَّا مثاله الذي أتى به فغير صحيح أيضاً وهو شريك الباري، فهو متعدد في ذهن بعض الناس، وبالفرض.

وأيضاً إن معنى قوله: (لو ذكرت محالاً لا يتعلق بعدم شيء...) إلخ هو أنه يعترف أن المحال الذي يتعلق بعدم شيء قد يوجد له أفراد... وعلى كل حال فكلام ضعيف جداً.

وأما قوله بعد ذلك: (وتأمل هذا، فإنه دقيق) اهـ.

أقول: قد يكون أخذ جهداً من الغماري، ولكنه ليس دقيقاً كما وضحناه لك بعد التأمل.

وأمَّا اعتراضه بعد ذلك على قول الشيخ سعيد (وأفراده كلها ممتنعة الوجود في الخارج) بقوله: (يقتضي أن أفراد المحال موجودة في الذهن، وهو خطأ محض بل هي ممتنعة الوجود فيهما) اهـ.

فاعتراضه غلط من وجوه:

أولاً: لا يشترط وجود صورة حقيقية للمحال كي نعلم أنه محال.

ثانياً: قول الشيخ سعيد يدل بمنطوقه على عدم وجود أفراد للمحال في الخارج، والشيخ الغماري استنتج بالمفهوم أنه يقصد أنها موجودة في الذهن، فاعترض عليه بما قال، وقد غفل الغماري مرة أخرى عن أن الدلالة المعتبرة في كتب المنطق هي الدلالة المطابقية لا الالتزامية، فلا يجوز له أن يحاسب الشيخ سعيد على ذلك.

ثالثاً: لا يتوقف الحكم على معنى بأنه كلي على وجوده بالفعل، بل على مجرد فرض تعدده.

****

الإيراد الثالث:

لما كان من الممكن أن يعترِضَ بعضُ النظار على كلام الغماري بأن يقول له: دخول النفي العام على (**إله**) في قولنا: (لا إله إلا الله) يؤكد كليته، كقولنا: لا إنسان في الدار.

أجاب الغماري: إنَّ النفي توجَّه باعتبار الإطلاق المجازي أي لا معبود إلا الله، وهذا كما يقال حاتم إلا فلان، فالكلمة المشرفة تنفي الألوهية عن معبودات المشركين الذين أطلقوا عليها اسم الإله مجازاً اشتقاقاً من معنى العبادة الخاصة بالله تعالى، فإله في الكلمة المشرفة كلي في المعنى المجازي، وهو في الحقيقة عَلَمٌ شخصي.

أقول: من الواضح أن هذا الجواب مبني على استمرار الغماري رحمه الله في محاولة تجاهل الأمر الأظهر والأوضح من كون معنى كلمة **إله** كلياً، ومحاولة الاستمرار في إنكار كون الإله ليس علماً خاصاً بالله، وكذلك هو ينكر كون (الإله) ليس علماً خاصاً.

وقد أجبنا عن هذا الكلام الذي قاله الغماري في أثناء مناقشاتنا ونقولاتنا عن الأكابر من اللغوين والمفسرين وغيرهم.

والأصل في (**الإله**) أنها ليست علماً، وادعاء العَلَمية يحتاج لدليل، ولا دليل عند الغماري إلا ما وقع فيه من الغلط في فهم الكلي، ثم اعتراضه على المناطقة.

ولما كان من الصعب على الإنسان الاعتراف بالغلط، استمر رحمه الله في البناء عليه حتى جعل كلمة (**إله**) عَلَماً خاصًّاً بالله.

ثم ارتكب محظوراً آخر جراء ذلك، وهو ادعاؤه أن كلمة التوحيد فيها مجاز في معنى الإله، فقولنا (**الإله**) مستعمل مجازاً بمعنى المعبود، فصار معنى المعبود

للإله مجازاً لاحقيقة، ونحن نعلم أن اللغويين اختلفوا في كون لفظ (الله) مشتقاً أو لا، ولم نعم أحداً جزم بأن كلمة **إله** بمعنى عبد أو تحير على ما مرّ، ولكن الغماري قلب الموازين هنا استمراراً فيما هو فيه**!**

ومن الظاهر لكل إنسان أن كلمة **إله** هنا في كلمة التوحيد كلية، وقد سبق تقرير ذلك، أما كونها أصلاً عَلَماً خاصّاً، ثم استعملت هنا على سبيل المجاز بمعنى المعبود، فهو غريبٌ حقّاً.

****

الإيراد الرابع:

كرَّرَ الشيخ الغماري في هذا الاعتراض ما ذكره سابقاً من الاعتراض على الإمام السنوسي رحمه الله في معنى كلمة التوحيد، وقد سبق ذكر ذلك الاعتراض، ووجه الجواب عليه.

ووضحنا قول السنوسي في محله بما يرفع الإشكال منه، فليراجعه القارئ، ولكنا نذكر هنا ما لا بد منه من الرد على بعض الجهات التي أشار إليها الغماري باختصار.

1- ادعى الغماري أن ما ذكره السنوسي من معنى كلمة التوحيد، مجرَّد تكلُّف منه ولا دليل له عليه.

وهذا كلام باطل، فقد بينا بما نقلناه عن المفسرين واللغويين أن لكل من معنى المعبود ومعنى الاستغناء أصلاً من اللغة، وزَعمُ الغماري أن ما فعله السنوسي لا حاجة إليه غريبٌ، فقد شهد العلماء بأنَّ ما قام به السنوسي في غاية الإفادة، وقد سبقه إلى نحو ما قام به كثير من العلماء مثل الإمام الغزالي في الرسالة القدسية والإمام الرازي في التفسير وغيرهم كثير.

2- زعم الغماري أنه لزم السنوسي لزوماً جعلُ ذلك المعنى كلياً، والغماري يرى أنه بمثابة جعل العَلَم الشخصي كلياً.

وقد أجبنا عن هذا الاعتراض سابقاً، فلا نعيد.

3- يرى الغماري أن **الإله** استعملته العرب بمعنى المعبود، وكذلك جاء في القرآن الكريم، وادَّعى أنَّ ما قام به السنوسي من تفسير كلمة التوحيد بأنَّها تعني لا

مستغنى عن كل ما سواه مفتقراً إليه كل من عداه إلا الله، هذا المعنى عند الغماري مجرَّد تكلف من السنوسي وغيره.

والحقيقة أنني أرى أن كلام الغماري مجرد مغالطة وتعصّبٌ لرأيه، ومن عنده أدنى قدرة على النظر يعلم أن ما قام به السنوسي مطَّرد مع قواعد اللغة والعقل والشرع، ولا بأس أن ينفي الألوهية عن غير الله تعالى من جهتين: **الأول** أنها ليست معبودة بحق، **والثاني** أنها لا تستحق ذلك لأنها أصلاً ليست متصفة بصفات الإله من الغنى وعدم الافتقار وكون جميع ما سواه مفتقراً إليه، وليس في هذا أدنى تكلف، بل هو عين التحقيق.

وأنا استغربُ حقَّاً مما آل إليه الغماري من ردِّ كلام السنوسي واعتباره مجرّد تكلف، وربما يكون مثل هذا الرأي هو الذي أدَّى بتلامذته إلى الاستخفاف بكتبِ علماء التوحيد، وكتب علم الكلام والأصول على خلاف ما يتوقع من واحدٍ منتسبٍ إلى السنَّة وأهل العلم، ولذلك ترى بعضَهم يسارع في الاعتراض على العلماء ويستخف بعلم الكلام، ولا يفهم شيئاً من المنطق ويتجرؤون كثيراً على الاعتراض على العلماء باستخفاف غير لائق وبتسرع، ومن غير أن يبنوا رأيهم على بحث جدّي عميق.

وقد ذَكَرَ الغماري أن هذه الرسالة قد كتبها استجابة لبعض طلابه الذين شرح لهم شرح البناني في الزاوية الصديقية، وأنه قرَّر لهم خطأ البناني عندما وصل إلى هذا الموضع، كما خطَّـأ غيره من المنطقيين، وأنه كتب هذه التقييدات حفظاً للعلم من الضياع، وكذلك كتب في مسألة تعلق القدرة على المحال.

أقول ختاماً:

ندعو الله تعالى أن يثيب الغماري على جهده، وإن كنَّا نراه أخطأ في البحث والمنهج والنتيجة، وما زلنا نرى نتائج أعماله على بعض المنتسبين إليه، حيث يسارعون في الخطأ والتعصب للرأي وادعاء الاجتهاد المطلق وهم غير مؤهلين له، ويسارعون إلى الاستخفاف بالعلماء والمحققين الكبار والأئمة المشهود لهم.

وكان ينبغي للغماري الاحتياط من اتخاذ هذا النهج لتدريس الطلاب، فهو يشرح لهم، ثم تخطُر في نفسه أدنى فكرة فيسارع إلى الاعتراض على بعض الكتب بناءً على ذلك، بل اللائق بالطالب أن يوجهه الأستاذ إلى الاعتناء بتحقيق العلم والتمكن من مسائله، وتدريبه عليه قبل أن يحرضه على الاعتراض على الأكابر، لأن هذا المنهج يقطع الطلاب عن العلم كما نصَّ عليه العلماء ودلت عليه الخبرة والنظر بأحوال الناس.

وندعو الله تعالى أن يوفقنا دينا وأخرى إلى ما فيه صلاحنا وصلاح المسلمين والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين.

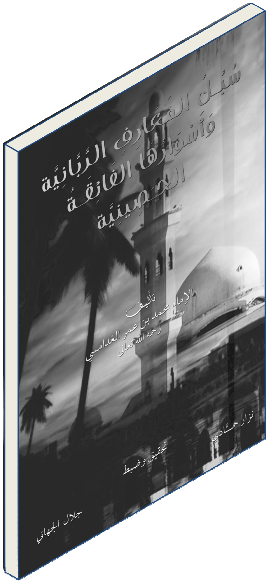
كتبه سعيد فودة

04/ 10/ 2005م

وليس لنا إلى غير الله حاجة ولا مطلب

فهرس الموضوعات

صدر حديثا



سُبُلُ المَعَارِفِ الرَّبَّانِيَّة وَأَسْوَارُهَا الفَائِقَةُ الحَصِينِيَّة

تأليف: الشيخ محمد بن عمر الغدامسي

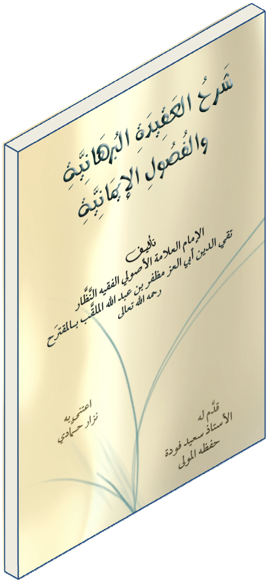
تحقيق وضبط: نزار حمَّادي – جلال الجهاني

هذا الكتاب يهتم ببيان معتقد أهل السنة والجماعة في مسائل الإلهيات، وهو أمرٌ من الضرورة بمكان عالٍ، وقد قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: (اعلم أن صرف الهمة إلى ما ليس بمهم، وتضييع الزمان بما عنه بد، هو غاية الضلال ونهاية الخسران، سواء كان المنصرَف إليه بالهمة من العلوم أو الأعمال، فنعوذ بالله من علم لا ينفع.وأهم الأمور لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية، واجتناب الشقاوة الدائمة. وقد ورد الأنبياء وأخبروا بأن لله تعالى على عباده حقوقاً ووظائف في أفعالهم وأقوالهم وعقائدهم، وأن من لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطو على الحق ضميره، ولم تتزين بالعدل جوارحه – فمصيره إلى النار، وعاقبته للبوار) اهـ.

وهذه الكتاب النفيس يصلح أن يكون بين يدي كل مرشد وداعية، يقرؤه على عامة الناس في المساجد والمجالس، يوضح به أصول العقائد، ويحصنهم من الضلال والانحراف، في زمن كثرت في الشبهات وتناثرت، وصار للباطل جولة أيما جولة، حتى كاد الناس أن يظنوه حقَّاً، لو لا أن الله تعالى ضمن هداية الأمة ببقاء من يقوم بنشر العلوم وتحقيقها، ورد الشبه وتزييفها، مهما كان حال الأمة السياسي والحضاري، لكن إنقاذ الإنسان رسالة لا تترك، وبيان الحق من الباطل أمرٌ عظيم لا يهمل.

والله ولي التوفيق

صدر حديثا



شَـرْحُ العَقِيدَةِ البُرْهَانِيَّةِ والفُصُولِ الإيمَانِيَّةِ

تأليف الإمام العلامة الأصولي الفقيه النَّظَّار

تقي الدين أبي العز مظفر بن عبد الله المقترَح

اعتنى به: نزار حـمَّادي

قدَّم له: الأستاذ سعيد فودة حفظه المولى

هذا الكتاب: يعتبر علم العقائد المعروف عند العلماء بعلم الكلام، والذي شرحوه بأنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسَبِ من أدلتها اليقينية، من أهم ما ينبغي للمسلم البحث فيه، والاستمرار في تعلّمه، لأنه العلم الذي يجيب عن الأسئلة الضرورية التي تنشأ في ذهن الإنسان العاقل، السؤال عن سببِ وجوده، وعن مآله، وعن وظيفته في هذه الحياة، وتلك أسئلة لا يمكن للإنسان أن يتركها ويهملها؛ لأنها تشكل جزءاً من تكوينه الذي خلقه الله عليه.

والكتب التي ألفت في شرح عقائد الإسلام كثيرة، ومن أوضحها وألطفها هذا الكتاب الذي بين يديك؛ الذي شرح فيه أحد أئمة الإسلام الكبار (تقي الدين المتقرَح) متن العقائد البرهانية للإمام عثمان السلالجي، الذي كتبه أول ما كتبه لشرح معتقد أهل الحق تعليماً لامرأة صالحة اسمها خيرونة، رغبت إليه في تعلم العقائد الصحيحة، فأجابها بما تراه في الأصل المشروح في هذا الكتاب.

ويعتبر هذا الشرح المفيد النافع من سلسلة كتب العقائد التي كتبت في مرحلة لم يسلِّط الناشرون ولا الباحثون الضوء عليها، تلك هي القرون الثلاثة: السادس والسابع والثامن الهجري، فيأتي هذا الشرح في سلسلة كتب العقائد التي تصدرها مكتبة السنة بهولندا، ليملأ هذا الفراغ.

These are all principles that the researcher and investigator must never abandon; adhering to them allows one to develop his thoughts and critique the thoughts of others while following sound rules accepted by the people of knowledge.

Sunni Publications, in conjunction with Aslein Forums, is pleased to present to the reader this work. We ask Allah to give it a goodly acceptance and to reward its author and publisher, as well as the one who reads it. And Allah is the One who grants success for every good endeavour.

&

All praise belongs to Allah, the Lord of the worlds. May peace and prayers be upon our Master Muḥammad, the best of the Prophets and Messengers, and upon his family and companions and all who follow them in goodness until the Day of Judgment.

Since the pursuit of Sacred Knowledge forms a fraternal bond of kinship between its seekers, they are duty bound to look after it, commit to its proper care, and give it its just due. The right of knowledge is acting upon its principles, committing to its rules, and examining the statements and opinion of men by utilizing the means that have been formulated by the possessors of knowledge and realization.

This has been aptly demonstrated by Shaykh Saʿīd Foudah – may Allah preserve him – in this treatise. After seeing the treatise of Shaykh ʿAbdullāh b. al-Ṣiddīq al-Ghumārī – may Allah have mercy upon him – he sought to write some comments concerning it, critique its contents, explain what is correct, and make plain what is mistaken therein.

With detailed commentary and explanation, the Shaykh demonstrates the error of Shaykh al-Ghumārī's claim that all of the Muslim logicians were incorrect. He who reads this treatise will gain many benefits regarding the methods of research, investigation, and detailed inquiry, and will learn how to avoid adopting views based on one's initial thoughts without first patiently engaging in objective and detailed analysis, followed by proper induction.

First Edition June 2009
First Print June 2009

ISBN 978-90-79294-08-4

Lifting The Confusion
Regarding The Universality Of The Term 'Deity'

Shaykh Sa'īd Foudah

Printed by: Krips, The Netherlands

Published by Sunni Publications
The Netherlands, Europe
www.sunnipubs.com
info@sunnipubs.com

In cooperation with
Aslein Forums

رفع الاشتباه

عن كلية لفظ الإله

RAFA' AL-ISHTIBĀH
'AN KULLIYYAT LAFẒ ILĀH

LIFTING THE CONFUSION REGARDING THE UNIVERSALITY OF THE TERM 'DEITY'

Clarifying the errors in Shaykh al-Ghumarī's opposition to the logicians' position that the term 'deity' is a universal descriptive. A response to his essay: *Observing Due Care and Caution Regarding al-Bunānī's Mistake Concerning the Meaning of 'Deity'*

Shaykh Sa'īd Foudah

SUNNI PUBLICATIONS
ASLEIN FORUMS